KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ*SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

TÜRKİYE’DE FEMİNİST SÖYLEM VE İSLAMİ FEMİNİZM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sevil SEZGİN

OCAK 2014
TRABZON

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ*SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

TÜRKİYE'DE FEMİNİST SÖYLEM VE İSLAMİ FEMİNİZM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sevil SEZGİN

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Nezahat ALTUNTAŞ

OCAK 2014
TRABZON

ONAY

Sevil SEZGİN tarafından hazırlanan "Türkiye'de Feminist Söylem ve İslami Feminizm" adlı bu çalışma 29/01/2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Nezahat ALTUNTAŞ (Başkan/Danışman)

Prof. Dr. Mustafa Çağatay OKUTAN

Prof. Dr. Hayati AKTAŞ

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım. .../.../……

Prof. Dr. Ahmet ULUSOY

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını aksinin ortaya çıkması durumunda her tür yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

Sevil SEZGİN
29/01/2014

ÖNSÖZ

Tarih boyunca kadın-erkek ayrımcılığı kadınlar aleyhine devam etmiştir. Cinsiyetler arası ekonomik, siyasal ve toplumsal eşitliği savunan feminizm, kadın özgürlüğü ve kadının toplumdaki yeri konusunda gerçek bir eşitlik durumunun sağlanması için mücadelesine devam etmektedir.

Bu çalışmada, Türkiye'de İslami feminizm incelenerek Türk feminizmi içindeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır. Feminist tarih araştırılarak toplumsal kadın hareketliliğinin süregelen devinimleri incelenmiş ve de farklı feminist yaklaşımlar ile zaman içerisinde kadının gereksinim ve taleplerinin değiştiği görülmüştür. Bu süreçte farklılık tartışmaları yükselmiş ve İslami feministler bu tartışmalardaki yerini almıştır.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde büyük özverisi, içtenliği ve güler yüzlülüğü ile bana destek veren kendisinden çok şey öğrendiğim değerli hocam ve danışmanım Doç. Dr. Nezahat ALTUNTAŞ'a teşekkürlerimi içtenlikle sunuyorum.

Ayrıca, her vazgeçtiğim anda yılmadan yorulmadan her türlü destekleriyle beni yeniden çalışmalarıma devam ettiren canım aileme teşekkür ederim. Benim her türlü nazımı çekip her defasında tezimi bitirmemi bana bazen nasihat bazen azar olarak söyleyen ağabeyim Gökhan ve eniştem Süleyman'a, manevi destekleriyle gönlümü hoş tutan ablalarım Berna ve Berrin'e ve de vazgeçilmezim biricik Annem'e sevgilerimi sunuyorum. Son olarak, güzel ve melek yeğenim İsmail'ime varlığıyla yokluğuyla her türlü yanımda hissettiğim için sonsuz sevgimi sunuyorum.

Trabzon, Ocak 2014 Sevil SEZGİN

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÖZET

Genel anlamda kadınların hak ve talepleri, mücadeleleri bütünü olarak tanımlanabilen feminizmin kavramsal olarak literatüre geçmesi 1830'lu yıllara kadar uzanmaktadır.. Feminizm, birinci, ikinci ve üçüncü dalga olarak günümüze kadar ulaşmışlardır. Birinci dalga feministler daha çok medeni kanun talepleri ve siyasal haklar üzerinde dururken, ikinci dalga feministler cinsellik ve doğurganlığın birbirinden ayrıştırılması ve mutlak eşitlik için mücadele vermişlerdir. Üçüncü dalga feministler ise, kadınlar arasındaki farklılıkların değerli olduğu vurgusunu yapmışlardır. Zaman içerisinde kadınlar taleplerinde ki farklılıkları ile feminizm kavramının içeriğini de değiştirmişlerdir

Türkiye'de ise kadın hareketinin temelleri Osmanlı'ya kadar uzanmaktadır. Belirli zamanlarda yavaşlamalar olsa da günümüze kadar farklı biçimleri ile feminist hareketler Türk toplumunu etkilemiştir. Cumhuriyet döneminde modernleşme çabaları içinde yer alan kadın hareketleri, 1980'li yıllarda kamusal alandaki talepler ve kimlik farklılıkları ile gündeme gelirken, kadınlar zaman zaman taleplerinin karşılıklarını almışlar zaman zaman mücadeleye devam etmişlerdir. 1990 yılları sonrasında da kadın mücadelesi akademik alandaki çalışmalara da konu olmaya başlamıştır. Ayrıca farklı feminist yaklaşımlar ortaya çıkıp farklılıklara dikkat çekilmiştir. Bu farklı feminist yaklaşımlardan birini de İslami feministler oluşturmaktadır. İslami feminizm, dini inançları gereği yaşamak isteyen kadınların kamu ve özel alandaki mücadelelerinin ifadesidir. İslami feministler kadın olarak haklarını erkeklerden talep ederken, Müslüman olarak inandıkları İslam dininin gereği gibi yaşamayı kısıtlanmadan, yasaklanmadan toplumdan talep etmektedirler. Söz konusu kadınlar her iki tutum bir arada olduğu için feminist olarak adlandırılmaktalar fakat dini inançları gereği farklı bir kimliğe sahip oldukları için de İslami feminist olarak adlandırılmaktadırlar.

Türkiye'de İslamcı kadınlar, gerek İslami inanç düzeyinde, gerek toplum vizyonu, gerekse de Müslüman kadınlık durumu ile uyumlu bir kadın kimliği oluşturmaktadır.

İslamcı kadınların oluşturduğu tesettür ve tarz stilleri bu kimlikteki kendi modernliklerini oluşturma bağlamında önemli bir argümanı oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kadın, İslam, Feminizm, İslami Feminizm.

ABSTRACT

Feminism can be described as generally women’s rights, demands and the whole of their struggles. Its taking place in the literature as a concept goes back to 1830s. Feminism has reached up to date as three forms; first, second and third waves. While first wave feminists have mainly focused on the demand of civil laws and political rights, second wave feminists have struggled fort he separation of sexuality and fertility besides absolute equality. As for third wave feminists, they have emphasized that the differences among women are valuable. As time has passed, women have changed the content of the concept of feminism with the differences in their demands.

As to Turkey, the basics of women’s movement go back to the Ottoman Empire. Even if there were decelerations at certain times, feminist movements with its different forms have affected Turkısh society so far. Women’s movements, taking part in modernization attempts in Republic Period and having come up with the demands in public space and identity differences in 1980’s, women got in return for their demands at times however they went on struggling at times. Post 1990s, women’s struggles started to be subject to the studies done in the academic field. Moreover, different feminist approaches appeared and called attention to the differences. Islamic feminist have constituted one of these different feminist approaches. Islamic feminism is the expression of the struggles (in the public society and special field) of women who wants tol ive their religion for their beliefs. As Islamic feminists demand their rights from men as women, they request from the society that they aren’t limited and banned by living their religion freely. Respective women are called as feminists because both manners co-exist but they are called as Islamic feminists because they have a different identity owing to their religion.

Islamic women inTturkey form a woman identity consistent with wheather at a level of Islamic belief or community vision and Muslim womanliness. Modest dress and

styles Islamic women have created, formed an important arguments part of creating their own identities.

Key Words: Woman, Islam, Feminism, Islamic Feminism.

TABLOLAR LİSTESİ

GİRİŞ

Feminizmin kadın hareketi olarak ortaya çıkışı 1800'lü yılların sonuna kadar uzanmaktadır. Fransız devriminden sonra toplumsal üretimde yer alamaya başlayan kadınlar, toplum içindeki kadın-erkek eşitsizliğine kitlesel bir şekilde başkaldırmaya başlamışlardır. Feminist kadınların mücadelesi uzun yıllar kadın-erkek eşitliği talebi üzerinden olmuştur. Birinci dalga feminizmden başlayarak farklı farklı feminist söylemler günümüze kadar ulaşmıştır. Kadın grupları sivil toplum unsurları olarak toplumsal gruplar üzerinde etki alanları oluşturmuş, kendi talep ve söylemlerini birçok kesimin gündemine sokmuşlardır. Kadın mücadelesi tarih boyunca süregelmiş fakat içeriğini ve sınırları belirlemek oldukça güç olmuştur. Çünkü değişen zaman içerisinde toplumsal değişimlere paralel olarak kadın hareketleri de ivme kazanmış ve farklılaşmıştır.

Türkiye'de feminist hareketin temelleri Osmanlı dönemine kadar uzanmaktadır. Osmanlı kadın hareketi daha çok aydın kesim kadınlar arasında çeşitli dernekler ve örgütlenmiş çeşitli yayınlar aracılığı ile sesini duyurmuştur. Bu dönem kadınlar, kadının erkekle toplumsal yaşamın her alanında eşitliği için mücadele etmişlerdir. Cumhuriyet döneminde ise, kadınlar "modernlik" ve "laikliğin" simgesi olarak, modern yaşama erkek ile aynı şartlar altında katılma mücadelesi vermişlerdir. Bu dönemde kadın statüsü ve haklarıyla ilgili yasal düzenlemeler yapılmıştır. 1980 sonrası dönemde Türkiye'de feminizmin rengi değişmiş, feminist teori farklılık tartışmaları ile gündeme gelmeye başlamıştır. Feministler, özel alan sorgulanması, kamusal alanla bütünleşme talepleri yanında, her bir kadının ayrı birer "kimlik" olduğu ve farklılıkları ile birlikte toplumu oluşturdukları vurgulanmıştır. Günümüzde de feministler bu farklılıklar bağlamında yasaklar, engeller olmadan kadının özgürce toplum içindeki yerini alması gerekliliğini savunmaktadırlar.

Farklılık tartışmaları bağlamında feminist teori içinde bir alt başlık oluşturan gruplardan biri de İslami feministlerdir. İslami feministler kendilerine ait yaşam ve giyim tarzları ve dini inançları ile bütünleşip kamusal yaşama dahil olma mücadelesi

vermektedirler. İslamcı kadınlar, özel alanda özdeşleşmiş geleneksel rollerine karşı kamusal yaşamla bütünleşme talebinde bulunup, eğitim haklarının talepleri ile başlayarak, yazın sahasına ardından da politik hayat katılım gerçekleştirmişlerdir. İslamcı kadınların siyasallaşması olarak da adlandırabileceğimiz bu durum, dini inançlarına göre yaşamak isteyen kadınların kamu ve özel alanda gerek erkeklerle gerek diğer kadınlar ile eşitlik sağlama mücadelesini oluşturmaktadır.

Günümüz Türkiye'sinde İslami feminist yazarlardan bir kısmı "İslami feminist" adlandırmasını kabul etmemektedir. Feminist kavramın argümanlarını kullanmakta oldukları için feminist olarak adlandırıldıklarını fakat kendilerinin feminist değil "Müslüman kadın" olduklarını savunmaktadırlar. Onlara göre, tartıştıkları alanlar sadece kadın ile sınırlı olmamakta, insan hakları konularından inanç konularına kadar geniş bir yelpazede yazılarında ve söylemlerinde yer vermektedirler. Bundan dolayı da sadece İslamcı feminist olarak adlandırılmaları İslamcı kadın yazarlar tarafından yetersiz hatta gereksiz görülmektedir. Diğer bir grup İslami feminist yazar ise bu adlandırmadan rahatsız olmadıklarını hatta kendilerinin birer Müslüman feminist olduğunu ifade etmektedirler. Bu yazarlar da**,** kendilerinin Müslüman kadın olduklarını ve inançları gereği yaşamanın onları gerek modern toplumdan gerekse siyasal alandan uzaklaştırmaması gerekliliğini savunmaktadırlar. İnançları için yaşadıkları ve giydikleri için bu farklılıklarından ötürü herhangi bir yasaklamaya maruz kalmadan özgürce yaşamaları gerektiğine inanmaktadırlar. Sonuç olarak her iki yazar grubu feminist teorinin argümanlarını kullanmakta ve kadın hakları için verilen mücadelenin içinde yer almaktadırlar.

Bu çalışmada, feminist akımın tarih içerisinde geçirdiği evreler ve günümüz Türkiye'sindeki kadın farklılıkları bağlamında İslami feministler incelenmiştir. Kadınlara ve erkeklere ait kimlik kategorilerinin öznel ve kolektif anlamlarıyla nasıl oluşturulduğu ve cinse dayalı farklılıklar araştırılmış kadın kimliğinin toplumsal, kültürel, bölgesel ve tarihsel yapı içindeki değişimleri tartışılmıştır. Tezin birinci bölümünde, feminizmin kavramsal ve tarihsel çerçevesi anlatılmış, feminizm bir akım olarak ne zaman ve nasıl başladığı, kimlerin ne kadar bu akıma katkıda bulunduğu ve bu akımın tarihsel sürece etkisi tartışılmıştır. İkinci bölümde ise, feminist akımın Türkiye özelindeki tarihsel süreci ve Türk toplumuna çağdaşlaşma ve modernleşme sürecinde kadınların konumu konuları üzerinde durulmuştur. Çalışmanın üçüncü bölümü, bir kimlik olarak İslami feministlerin

süreçsel gelişimi ve bu gelişimdeki önemli rolleri olan feminist yazarlar incelenmiş, bu yazarlar içerisinde kendini feminist olarak gören yazarlar yanında, feminist söylemi savunmasına rağmen adlandırma olarak "İslami feminist" adlandırmasını kabul etmeyen yazarlar ayrı ayrı incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Latincede kadın anlamına gelen *femina* sözcüğünden türetilen feminizm kavramı Fransızcaya 1837 yılından sonra girmiştir. İngilizcede *womanism* (kadıncılık) teriminin yerini alışı da 1890'lı yıllarda olmuştur. Kavram Fransa'da oluşturulduğu günden bu yana kadınların toplum içindeki rollerini ve haklarını genişletmek üzere bir dizi eylemi de içine almıştır. Bunun için feminizmin tanımı, yalnız öğretiyi değil eylemleri de içermektedir (Kayhan, 1999: 9).

Feminizm kavramı Türkçeye kadın hakları olarak tercüme edilmektedir. Ancak feminizm ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Bir tanıma göre feminizm, kadınlar için erkeklerle eşit sosyal ve politik haklar talep eden, hareket ve öğretidir (Cevizci, 1999: 340). Feminizm "erkeklerin sahip oldukları hakların kadınlara da verilmesini ve kadınların hukuki, siyasi, sosyal ve iktisadi haklara sahip olmasını savunan, onların bu sahalardaki eşitsizliklerinden hedef alan hareket" (Bolay, 2009: 193) olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir tanıma göre; feminizm "kadınların kendi aralarında bir dayanışma yaratarak, erkek egemen dünyanın norm ve değerlerine, cinsiyetçi politikalarına karşı başlatmış olduğu mücadele" (Mitchel, 1995: 6) olarak da tanımlanmaktadır.

Feminizm denince; kadınların kurtuluş, özgürlük, eşitlik çabası ve de kadın haklarına halef olmak için yürüttükleri mücadele anlaşılmaktadır. Feminizm, kadınların bastırılmışlığını birincil olarak "cinselliğin, üreme kapasitesinin tek bir erkek veya ataerkil kurumlar tarafından kullanılması" şeklinde de algılanmaktadır (Herrad Schenk, 1992'den Aktaran: Notz, 2012: 13).

Feminizm, erkek egemen dünyanın kavramlarını sorgulamayı amaçlarken, kadınların hayatta karşılaştıkları bir takım zorlukları önlemek amacını da taşımaktadır. Buna göre kadınlar, gündelik yaşamda karşılaştıkları ve bir anlamda erkekler tarafından

sömürülmeleri sonucunda yaşadıkları tehdit, aşağılanma, saldırı ve tecavüz gibi birçok tedirgin edici unsur dolayısıyla da feminist hareket içerisinde yer almaktadırlar. Feminist hareket içerisinde yer alan birçok kadın gerçekte kendini yeni bir toplum kurmaya adamış olan kadınlardan çok, içinde bulundukları kötü durumu düzeltmek amacını taşımaktadır (Saim, 1997: 262). Kadın çalışmaları alanı, kadınların nasıl ezildiği, buna rağmen nasıl var olduğu ve bununla baş etmeyi nasıl becerdiği; bu mücadelelerin tarihi, yani cinsiyete dayalı ezilmenin bugüne kadar nasıl devam edebildiğini anlamaya çalışmak olarak da tanımlanabilir (Sancar, 2003: 164).

Kendisine yüklenen farklı anlamlardan hareketle feminizmi, kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi ve kadının bu ilişkideki dezavantajlı konumunu sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve tarihsel çerçevede sorgulayan; toplumsal yaşamda erkek üstünlüğünün ve erkek bakış açısının temel olmasını eleştiren; toplumun kadın bakış açısına ve bu bakış açısının kadına yüklediği rollere itiraz eden politik bir hareket olarak tanımlayabiliriz (Altuntaş, 2013: 344).

Feminizm, temelde kadının dezavantajları olduğu toplumsal yapıyı değiştirme amacını taşır ve özgürlükçü potansiyeli ile dikkat çeker. Feminizm, hem politik bir teoriyi hem de 1960'lardan itibaren sosyal bir hareketi ifade eder. Feminizm öznesi olarak kadın, özellikle günümüzde artık kurtarılması gereken edilgen bir kurban olarak değil; eyleme geçen, toplumda köklü değişimler gerçekleştirmeye çalışan aktif bir özne olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, feminizmin bir ideoloji olarak politik boyutunun giderek dikkat çekmesine neden olmuştur (Altuntaş, 2013: 343).

Yapılan tanımlardan da anlaşılabileceği gibi, feminizm için genel bir tanımlama yapmak oldukça güçtür. Kadınların kurtuluş veya özgürlük hareketleri yıllar boyunca çok sayıda anlamlar geliştirmektedir. Bunun nedeni ise bu hareket içerisinde mücadele eden kadınların düşüncelerinin, sorunlarının, kültürel konum ve politik amaçlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Farklı konum ve mekânda olan kadınlar, kadın kurtuluşunu kendi sorunları ve politik anlayışları çerçevesinde biçimlendirmeye çalışmışlardır. Tarihsel sürece bakıldığında bu durum daha açık bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

1.1. Feminizmin Tarihsel Gelişimi

Feminizm hareketinin başlangıcı 18. yüzyıla, Fransız İhtilali'nden sonraya rastlamaktadır. Judith Sargent Murrey'in 1790 yılında yazdığı '*Cinsiyetler Arasındaki Eşitlik Üzerine*' (On The Equality of Sexes), Olympe Gouges'in 1791'de yayınladığı "*Kadın Hakları Beyannamesi*" ve Mary Wollstonecraft'ın 1792 yılında yazdığı '*Kadın Haklarının Savunusu*' ('A Vindication of Rights of Woman) adlı eserler feminist düşüncenin ilk eserlerindendir. Wollstonecraft, zamanının yaygın ideolojisinden etkilenerek kadının erkeğe göre aşağı bulunduğuna inanmakta ancak, akıl sahibi insanlar arasında farklılığı cinsiyetin değil erdemin yaratacağı tespitiyle de kadınların erkeklerden daha düşük zeka kapasitesine sahip olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır (Rullmann, 1996:270). Wollstonecraft, kadınların duygusallıkları körüklenirken, kavrayışlarının ihmal edildiğini ve sonunda kadınların duygularının esiri olduğunu, buna da kibarca duyarlılık adı verildiğini ileri sürmektedir (Yüksel, 2003: 14-16). Bu dönemin feminist hareketinin öncüleri, kadınların doğal olarak erkeklerden farklı olduklarını reddetmekte, kadınları toplumsal bakımdan belirlenmiş özelliklere sahip bir toplumsal grup olarak tanımlamaktadırlar.

Feminist hareket ile birçok kadın bir araya gelmiş, kadın erkek eşitsizliğine karşı bir şeyler yapılması gerektiği konusunu bir çok ilgisiz kadına fark ettirmişlerdir (İmançer, 1990: 156). Feminizm hareketi yalnızca cinsler arasındaki biyolojik farklar sonucu değil kültürel, ekonomik, siyasal farklarında olduğu bir kültürel bilinçlilikle doğmuştur. Feminizm hareketi öncelikle 19. y.y.da eşit işe eşit ücret sloganıyla ortaya çıkmış fakat daha sonra bu slogan salt ekonomik olmanın yanında kültürel, sosyal ve siyasal boyutlar kazanmıştır.

Fransız devriminden sonra yeniden formüle edilen devlet, siyasal ve sivil toplum alanlarında kadına yer verilmemekteydi. Kadının asli yeri olarak kabul edilen aile ise yükselmekte olan sanayi toplumuna entegre olma durumundaydı. Üretimin evden ayrılarak pazara kayması kadın emeğinin de ev dışına kaymasına neden olmakta ancak kadınla ilgili siyasal tartışmalar kadının yeni rolünü almasına engel teşkil etmekteydi.

Feminizmi, “kadın hakları hareketi” ve “kadının kurtuluşu hareketi” olarak iki kategoride incelemek hem tarihsel süreçteki gelişim seyrini ortaya koymak, hem de çeşitli feminist yaklaşımlar arasındaki sınırları ortaya koymak, hem de çeşitli feminist yaklaşımlar arasındaki sınırları netleştirmek açısından yararlı olacaktır. Bu ayrım feminist literatürde aynı zamanda “Birinci Dalga” ve “İkinci Dalga” olarak da bilinir. Birinci Dalgayı oluşturan kadın hakları hareketi, kadın-erkek ilişkilerinin hiyerarşik yapısını, başka bir deyişle kadınlarla erkekler arasındaki eşitsizliği kaldırarak eşitlikçi temele kavuşturmaya çalışmıştır (Çaha, 1970: 43-45). Kadın hakları hareketi olarak gelişen birinci dalga kadın hareketi aynı zamanda “eşitlikçi” veya “liberal” feminizm olarak da adlandırılmaktadır. Liberal feminizm, var olan yapı içinde sosyal, ekonomik ve politik eşitliği ve erkeklerle eşit koşullara sahip olmayı savunmuştur (Altuntaş, 2013: 346-347).

I. Dünya Savaşı yıllarında, Amerikalı kadınların öncülüğünde 1915 yılında Kadınların Barış Partisi kurulmuştur. Barış Partisi katılımcıları, bütün dünya kadınları adına, savaşan devletleri barış yapmaya çağırmıştır (Michel, 1984: 116). Ayrıca aynı yıllarda feminist kadınların çabaları sayesinde Milletler Cemiyeti Sözleşmesi’ne “eşit işe eşit ücret” ilkesi konulmuştur (Michel, 1984: 116).

19. yüzyıl, kadınların, savlarına ilişkin gitgide yaygınlaşan ve anlaşılır hale gelen bir ifadeye tanıklık etmektedir. Bu ifade (zarafet ve incelik ideali) belki de yüzyıl ilerledikçe daha sınırlı duruma gelir gibi görünen bir gerçek “kadınsılık” imgesinin ortaya çıkmasına tepki oluşturmaktadır. Fakat birçok kadın bu inançlara karşı gayet erdemli sözler söyleyip eyleme geçseler bile kadınlara daha iyi bir eğitim için, kadınların ev dışında da çalışma olasılığı için, evli kadınları etkileyen yasaların yeniden biçimlendirilmesi için ve oy hakkı için örgütlü kampanyaların ortaya çıkmaya başlaması ancak yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşebilmektedir. 1843’de, evli bir kadın olan Marion Reid, Edinburg’da *A Plea for Women*’ı yayımlamıştır. Reid yüzyılın geri kalanında reformcuları meşgul edecek alanların çoğuna değinmiştir ve kitabında “kadının yeri” hakkındaki konuşmaları ve kadın olmayı kişinin benliğinden vazgeçmesiyle bir tutmalarını karşıt ve sakin havada çözümlemiştir. “Kadınsı davranış, uygulamada kocasına karşı sevimli ve itaatkar olma, çocuklarını tertipli ve temiz tutma, evin düzenlenişine özen gösterme” anlamını taşıdığını ifade etmiştir. Ancak Reid bu görünüşte asil ve erdemli “kendinden vazgeçme”nin

uygulamada “en zalimce kendi neslini tüketme suçu”nu içerdiğini o dönemde hiç kimsenin yapmadığı bir düzeyde vurgulamaktadır (Walters, 2009: 63-64).

Feminist hareketlerin uluslararası bir platforma taşınması 1880’lerde Uluslararası Kadınlar Konseyi’nin (International Council of Women) kurulması ile olmuştur. 1888 yılında Washington’daki kuruluş toplantısında, Amerikalı ve Avrupalı kadınlar kurulan bu uluslararası örgütün amaç ve ilkelerini belirlemişlerdir (Michel, 1984: 109-110). 1899 yılında yapılan ikinci toplantıya farklı ülkelerden 5 bin delege katılmıştır. Konsey, aynı yıl Barış ve Uluslararası İlişkiler (Peace and International Relations) adlı bir komite kurarak uluslararası politikada etkili bir aktör olmayı hedefleri arasına koymuşlardır (1984: 116).

I. Dünya Savaşı sonrasında pek çok Batı ülkesinde kadınlar seçme ve seçilme hakkını elde etmiş, 20. yüzyıl boyunca uluslararası politikanın önemli bir baskı grubunu oluşturmuşlardır. Çünkü anneliğin mistik boyutu ve kadınlığın safiyeti gibi, kadınların “üstün özellikleri”ne vurgu yapan cinsel romantisizm (sexual romanticism), yerini kadınların erkeklerden farklı olmadığı; dolayısıyla da kadınların ezilmesinin hiçbir rasyonel tarafının bulunmadığını savunan cinsel rasyonalizm (sexual rationalism) akımına bırakmaktadır. Modern feminizm, kadın erkek ilişkilerinde yalnızca erkeğin yaptıklarının kadınlar tarafından değil, aynı zamanda kadınların yaptıklarının da erkekler tarafından yapılabilmesi anlamına gelen “karşılıklılık ilkesi”nin geçerli kılınmasını talep etmektedir (Delmar, 1984: 153).

Birinci dalga feminizme getirilen en önemli eleştiri, ataerkil sistem içinde kalarak kadını erkek değerlerinde eşitleyen bir yaklaşımı savunmasıdır. Başka bir deyişle erkek değerlerini referans alarak kadını bu değerler üzerinden erkekle eşitlemeye çalışmasıdır. Bell Hooks’a göre, “kadının eşitliği” çabası kadınların, erkeklerin sahip olduğu şeyleri istemesi şeklinde yansımıştır. Yazara göre, bu düşünce şekli erkek egemen sistemin devam etmesiyle sonuçlanır. Bu bakımdan eşitlikçi feminizmi eleştiren feministler, kadının ikincilliğinin sadece imkan ve fırsat eşitliğinde yatmadığını, bunun çok daha derin kültürel temellerinin bulunduğunu ileri sürerler. Eşitlikçi feministleri eleştirenler onları bu temelleri görmezden gelmekle suçlarlar (Altuntaş, 2013: 348).

İkinci dalga feminizm olarak da adlandırılan akım II. Dünya Savaşı sonrasında çeşitli ülkelerde ortaya çıkmıştır. 1947'de BM tarafından Kadınların Konumunu İnceleme Komisyonu oluşturulmuş ve iki yıl sonra bu komisyon erkek ve kadınların "evlilik açısından, evlilik süresince ve evliliğin bozulmasında eşit hakları" olduğunu hem de kadınların annelik rolleri gereği "özel bakım ve rehberlik" gereksinimleri olduğunu kabul eden İnsan Hakları Beyannamesi'ni yayımlamıştır. 1975 ve 1985'te BM kadın sorunları hakkında Mexico City, Kopenhag ve Nairobi'de uluslararası üç konferans düzenlemiştir (Walters, 2009: 136). Bu konferanslarda kabul edildiği gibi;

> Feminizm farklı bölgelerden, sınıflardan, uluslardan ve etnik kökenlerden gelen kadınların sorunlarının ve çıkarlarının politik ifadesini oluşturur. (…) Farklı kadınların farklı gereksinim ve sorunlarına hitap eden ve kadınlar için kadınlar tarafından tanımlanmış farklı feminizmler olmalıdır ve vardır.

Afrikalı kadınlar buna etkileyici bir not eklemişlerdir. Buna göre;

> Kadınlar aynı zamanda diğerlerine egemen olan sınıfların ve ülkelerin de üyeleridir. (…) "Kız kardeşlik" kavramının tüm iyi niyetlerine karşın, bütün kadınlar benzer çıkarları paylaşmaz.

1960'lı yıllardan itibaren, dünyadaki siyasi gelişmelere paralel olarak feminizmde de kavramsal ve teorik bir genişleme dalgasına tanık olunmakta; feminist hareketler daha öncekilerden oldukça farklı bir boyut kazanmaktadır. Öncelikle, bütün kadınlar arasında dayanışma ve destek ilişkisi üzerine kurulan kız kardeşlik, birleştirici bir ideoloji olarak öne sürülmüştür (Mitchel ve Oakley, 1984: 11-12).

Feminizmin ikinci dalga boyutunu oluşturan "kadının kurtuluşu hareketi" kadının ataerkil yapının baskısından kurtarılması anlayışından hareket eder. Eşitlikçi feminist yaklaşıma eleştirel bakan bu anlayışa göre, aydınlanma hümanizminin, evrensel insan anlatısı altında yaratmaya çalıştığı homojenleşme çabası aslında erkek egemenliğini dayatır. Kadının kurtuluşu hareketi içinde yer alan feminist yaklaşımlar, klasik ve modern kuramın soyutlamalarına meydan okumuş ve bunların masum bir tarafsızlık kisvesi altında aslında erkeklik tarafından belirlenen terimlere sahip olduğunu savunmuştur. Böylece, kadınların evrensel bir özne olarak erkeklerle eşitlenme çabası, zamanla yerini, kadınların erkeklerden farklı ve kendi içinde bütünlüklü homojen bir özellik taşıdığı fikrine bırakmıştır. 1960'larda başlayan bu feminist söylem, farklılıkçı bir anlayışa dayanır. Buna

göre, erkeklerle sadece eşitlik amaçlayan siyasal ve yasal değişim yerine, daha geniş bir kültürel dönüşüm gerçekleştirilmelidir. Kadın hareketinde amaç, kadının kadın olmaktan kaynaklanan farklılıklarını tanımak ve feminenliğin değerini arttırmak olmalıdır. Çünkü kadınlar erkeklerden farklı yaşam deneyimlerine sahiptir ve ortak bir kimliği paylaşır. Kadının farklı deneyiminin onu erkekten üstün kıldığını savunanlar da olmuştur (Altuntaş, 2013: 348).

Feministler, ideoloji ve bilim alanında mevcut siyasi ve ekonomik disiplinlerin ve ideolojilerin temel varsayımlarını sorgulamaya başlamışlar (Mitchel ve Oakley, 1984: 21) ve pek çok alanda önemli katkılarda bulunmuşlardır. Tarih, iktisat, sanat, sosyoloji, antropoloji, siyaset, uluslararası politika, edebiyat ve dilbilim dallarında feminist araştırmalar hızla yaygınlaşmıştır (Davidoff, 2002; Cherniavsky, 2000). Kendi yayınevlerini de kuran Batılı akademisyen feministler, Signs, Feminist Studies ve Women's Studies gibi dergiler yayınlamaya başlamışlardır. Bunun sonucu olarak da, 20. yüzyılın ikinci yarısında ABD"nin hemen her üniversitesinde "Kadın Çalışmaları" bölümü açılmıştır.

I. Dünya Savaşı öncesi "Birinci Dalga" feministleri ağırlıklı olarak kamusal dünyaya eşit bir şekilde girme mücadelesi verirken, "İkinci dalga" olarak adlandırılan, 1968 doğumlu feminizm, kendi içinde farklı akımlara bölünmüş fakat "kadınların ortak ezilmişliği" söylemi ekseninde geniş ve bütünsel bir çerçeve oluştumuştur. Bu geniş yelpazede yer alanların ortak paydası ise, bütün dünyada kadınların erkekler veya erkek egemenliği tarafından ezilmesidir. Erkek egemenliği karşısında tüm dünya kadınlarının ortak çıkarları olduğu varsayılarak kadınlar arasında "evrensel kız kardeşlik" kavramıyla tanımlanan bir birlik öngörülmüştür (Sancar, 2005: 3). Bu hareket ile birçok kadın bir araya gelmiş daha önemlisi kadın-erkek eşitsizliğine karşı bir şeyler yapılması gerektiği konusunda ilgisiz birçok kadında farkındalık yaratılmıştır (İmançer, 2002: 156). Bu dönem feministleri bir yandan birinci dalgadaki eşitlik mücadelesini sürdürürken; diğer taraftan, ilk dalgadan farklı olarak, kadınlar, kendi yaşamlarındaki bölünmeleri yıkmanın, özel dünyanın kamusal dünya ile bütünleştirilmesinin zorunluluğunu (Mellor, 1993: 25) fark etmişler ve eşitliğin yanı sıra özgürlük savaşımı vermişlerdir. Ayrıca, süreç içerisinde feminizm içi kuramsal farklılaşmalar derinleşmeye başlamış bu sebeple genel bir feminist teoriden söz etmek mümkün olmamıştır. Feminist harekette bu değişimler ile beraber

özellikle 1980'li yıllarda, feminizmin diğer tahakküm biçimleri ve bunlara ilişkin kuramlarla da büyük çatışmalar ve dönüşümler yaşanmıştır. Böylece bu yıllarda, doğanın tahakküm altına alınmasına ilişkin feminist bir değerlendirme feminist kuram için temel önemde bir damarı oluşturmuştur.

1968 öncesi dönemdeki feminist hareketlere "klasik feminizm" ya da I. Dalga feminizm denilmektedir. Feminizmin ideoloji olarak kurgulandığı 19. Yüzyıl feminizminin karakteristik özelliklerinin temel hatlarıyla 70'li yıllara kadar hüküm sürdüğü söylenebilir. 20. Yüzyılın sonuna yaklaşırken feminist ideolojinin kadınların durumuna dair sunduğu bazı çözüm önerileri eleştirilmesi ve değişikliğe uğramasına karşın ideolojik ve zihni yapısında bir devamlılık olduğu görülmektedir. Bu oluşum Michel (Michel, 1993: 85)'in tasnifine dayanarak şu şekilde özetlenebilir:

- Kadın ile erkek arasındaki farkın doğadan değil iki cinse verilen farklı eğitimden kaynaklandığı ve kızların eğitildikleri takdirde toplumca onlara yasaklanan tüm rolleri üstlenebilecekleri düşüncesi,
- Kadının aile içinde "medeni yönden ölümü" ile ekonomik ve siyasal görevlerden dışlanmışlığının kabul edilmezliği,
- Cinsel ilişkilerde geçerli olan çifte ahlakın reddi,
- İngiliz Anna Wheeler ile Amerikalı Margaret Fuller"in savundukları, kadınların kurtuluşunun ancak kadınlar tarafından gerçekleştirilebileceği inancı,
- Kadının evlilik dışında da cinsel hazza hakkı olduğu görüşü,
- Derneklerinin kadın haklarıyla barış için mücadele arasında kurdukları zorunlu bağ,
- 1870'te Andre Leon"un dile getirdiği ve devrimci kadınların inancı olan demokrasinin "demokratlar kadınları yeterince hesaba katmadıkları için" iflas ettiği görüşü,
- Kadınların mücadelelerini tüm toplumun gereksinimlerini karşılayacak biçimde genişletmeleri gereği.

Böylece ikinci dalga feminizmde, kadınların kadın oldukları için toplumsal ve kültürel olarak uğradıkları tahakküm ve ikincilleştirmeler vurgulanarak, kadınlar arsında bir dayanışma, başka bir deyişle "kız kardeşlik" ruhu önerilmiştir. Erkekten farklılık

anlayışına dayanan ve kadınların genel bir kategori olarak ataerkil toplumsal yapıda ezildiği düşüncesini temel alan ikinci dalga feminizm, tüm kadınları kapsayan ve onları homojen bir grup olarak ifade eden bir yaklaşım olarak evrenselleştirici bir nitelik taşımıştır. Kısaca ikinci dalga kadın hareketi içinde yer alan feministlere göre, kadınlar tüm toplumlarda benzer nedenden dolayı, yani ataerkil kültürden dolayı ezilirler. İkinci dalga feminizm tam da bu nedenle, başka bir deyişle kadınları homojenleştirici ve evrenselleştirici iddiaları nedeniyle eleştirilmiştir (Altuntaş, 2013: 350).

1980'li yıllarda feminist hareket, kadını bir sosyal hareket bazında ve bir sivil toplum unsuru olarak yeniden mobilize etmekteydi. Sosyal bir hareket olarak feminizm, devlet karşısında bir sosyal oluşum teşkil ederek, ona kadın-eksenli değerler, düşünceler, davranışlar ve kurumlar kabul ettirmeye çalışmıştır (Özbaş, 2008: 37-38). Kadınlar gösterilerde ön saflara yerleşmiş, sokaklara dökülmüş ve sloganlar atmışlardır. Feminist kadınlar, kadını cinsiyet temeli üzerinde farklılaşan bir sosyal kategori olarak ortaya koymakta ve politikalarını bu çerçevede şekillendirmekteydiler. Diğer bir ifade ile kadınları erkeklerden ayırarak, kendi ayakları üzerinde durarak var olmalarını sağlamayı amaçlamakta ve kadına kadın olmaktan doğan haklar talebin bulunmaktaydılar. Feminizmin sivil topluma dayanak oluşan bir siyasal hareket olmasının önemi burada yatmaktaydı. Feministler 1970'lerden sonra dikkatlerini siyasal metinlere çevirerek, siyaset bilimi literatüründe oturmuş olan vatandaşlık, eşitlik, özgürlük, adalet, kamusal alan, özel alan, demokrasi vb. kavramları masaya yatırmakta, bunları ayrıntılı biçimde sorgulamakta ve bu kavramlara yeni içerikler kazandırmaya çalışmaktaydılar. Siyaset biliminin kavramsal çerçevesi içinde kadını kamusal yaşamdan dışlayan normları yeniden yorumlayarak onu kamusal alanda sivil toplumun bir unsuru olarak yeniden tanımlamaya yönelmekteydiler.

Üçüncü dalga içinde yer alan yeni feminist yaklaşımlar, ikinci dalga feminizmin kadınlar için önerdiği "kız kardeşlik" anlayışını şiddetle eleştirirler. Onlara göre kadınları homojen olarak gören bu anlayış kadınlar arasındaki farklılıkları ve kadınların maruz kaldığı farklı ezilme nedenlerini göz ardı etmektedir. Onlara göre farklı birey, grup ve olayları homojen kabul ederek, evrensel olduğu düşünülen standart kuralları uygulamak kadınlar için eşitliğin aksine eşitsizlik getirmektedir. Söz konusu tartışmalar, feminizmde

yeni bir söylem olarak kadınlar arası farklılıkların gündeme gelmesi ile sonuçlanmıştır (Altuntaş, 2013: 351).

Üçüncü dalga feminizmi postfeministlerde olduğu gibi farklılık, çoğulculuk ve kadınlar arasındaki karmaşıklığa odaklanmıştır. Bilinç yükseltme grubu anlayışını besleyen homojenliğe dayalı ikinci dalganın aksine üçüncü dalga feminizm, kadınlar arasındaki farklılıkları ele alır. Üçüncü dalga feministler kendilerine empoze edilen stereotiplemelere karşı çıkar ve beyaz Batılı feministlerin diğer kadınlar adına konuşmaktan vazgeçmesi gerektiğini savunur. Çünkü ikinci dalga feminizmi oluşturan beyaz Batılı feministler diğer kadınları, kendi baskıcı kültürlerinin mağdurları olarak stereo-tipleştirir. Üçüncü dalga feminizmde etnik, dini, sosyo-ekonomik arka plan ne olursa olsun kadınların katılımı önemlidir ve bu çerçevede tüm farklılıklar tamamlayıcıdır. Üçüncü dalga feminizm, kadının sadece feminist değil aynı zamanda başka kimliğe de sahip olabileceği anlayışındadır. Bir kadın bu anlayışa göre "çevreci feminist", "Müslüman feminist", "emekçi feminist", "Hindu feminist" vb. olabilir (Altuntaş, 2013: 352-353).

Üçüncü dalga feministler tamamen farklılıkların dile getirilmesi ile var olmak istemekteydiler. Toplumsal cinsiyet rollerinin bütünüyle yıkılması gerektiğini bu yüzden de "feminen" söylemlere tamamen kapalı olarak, ne kadınlıkla ne de erkeklikle ilgili durumların yüceltilmesini istemekteler. Farklılıklar biyolojik sebeplerle de, kapitalist veya toplumsal ilişkilerle doğsa bile, bu kimliklerin kabulünün gerektiği vurgulanmaktadır. Kadın olmak hem bir cinsiyet rolü, hem bir kimlikti; İkinci dalga mutlak eşitlik isterken, üçüncü dalga farklılıkların değerli olduğuna vurgu yapmaktadır.

1.2. Feminist Teoriler

Feminizm ve feminist teori kavramları çoğu zaman aynı anlamda kullanılsalar da aslında bu iki kavram arasında fark vardır. Bu iki kavramın iç içe geçmiş kavramlar olması nedeniyle bu karmaşa yaşanmaktadır. Aslında feminist teori, toplumsal bir hareket olarak ortaya çıkan feminizmden kaynaklanmaktadır.

Feminist teori genel olarak bilimdeki cinsiyetçiliği ele almak amacını taşımaktadır. Bilimde egemen olan erkek bakış açısından uzak, eleştirel bir yaklaşım izlemeyi

amaçlamaktadır. Kadınlar, feminist teori ile bilimi, erkeklerin yalnızca kendi deneyimlerini tanımladıkları bir alan olmaktan çıkarmak istemektedirler (Çakır, 1996: 307–309).

Feminist teori içindeki cinsiyet, cinsiyet farklılıkları, cinsellik gibi terimler ve kadın gibi holistik terimler tartışma konusu olmuş hatta bazı feministler feminizmin herkesin kendisini yüzde yüz feminist olarak tanımladığı bir ideoloji olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple feminizmin alt türleri oluşmuştur. İlk dönem feministleri genellikle birinci dalga feministleri (klasik feminizm), 1960 sonrasındaki feministler ikinci-dalga feministleri olarak isimlendirilmiştir. Bazıları yeni kuşak feministlerini Üçüncü dalga feminizmi içinde göstermektedir.

Çalışmanın bu bölümünde feminist teorilerinden, Liberal Feminizm, Marksist (Sosyalist) Feminizm, Kültürel Feminizm, Radikal Feminizm ve Postmodern Feminizm teorileri kısaca ele alınacak İslami Feminizm ise ilerleyen bölümlerde detaylı olarak incelenecektir.

1.2.1. Liberal Feminizm

Liberal feminizm, kişilerin kendi yeteneklerini geliştirme ve menfaatleri konusunda özgür olması gerektiğini kabul eden düşünceden temellenir (Macionis ve Plummer, 2002: 304). Kadın ve erkekler arasındaki cinsiyet farklılıklarının nasıl oluştuğuna odaklaşan liberal feminizm, cinsiyet farklılıklarından kaynaklanan ve sosyal ilişkileri etkileyen kültürel varsayımlar ile açıklanabilmektedir (Payne, 1997: 239).

Betty Friedan'a göre reform için gereken şey; kadınların kimliğine ve beklentilerine ilişkin bir değişikliktir. Kadınlardan, toplumsal rol ve kimlik olarak gelenekselin dışında şeyler beklendiğinde sorun çözülecek ve bu değişiklik, hem kadınlar ve erkeklerin, hem de toplumun yararına olacaktır. Aydınlanmacı Liberal Feministler tarafından paylaşılan temel düşünceler şunlardır (Gökırmak, 2005: 9):

1. "Akla inanç: Wollstonecraft gibi bazı düşünürlere göre, Akıl ve Tanrı neredeyse eşanlamlıdır. Birey, aklı içinde tanrısal bir kıvılcım barındırır; bu kişinin vicdanıdır. Frances Wright ve Sarah Girimke gibi feministler, gerçeğin en

güvenilir kaynağının herhangi bir yerleşik kurum ve gelenek değil, bireysel vicdan olduğunun göz önünde tutulması gerektiğini belirtirler.

2. Kadının ve erkeğin ruhları ile akılcı yeteneklerinin aynı olduğu inancı: Başka bir deyişle, kadınların ve erkeklerin ontolojik olarak benzer oldukları inancı.
3. Toplumsal değişme ve toplumun dönüşümüne etki etmenin en iyi yolunun, eğitim- özellikle eleştirel düşünebilmek için eğitilmek- olduğuna inanç.
4. Bireyin diğer bireylerden ayrı olarak gerçeği arayan, akılcı ve bağımsız bir aktör olarak hareket eden ve haysiyeti bağımsızlığına bağlı olan yalnız bir varlık olduğu görüşü.

Sonuç olarak, aydınlanma kuramcıları, doğal haklar doktrinine bağlı kalmışlardır. Önemli birçok kuramcı kendilerini siyasi haklarla ilgili taleplerle sınırlandırmamakla birlikte, 19. yüzyıl kadın hareketi esas olarak bu talepler, özellikle de oy verme hakkı talebi üzerine oturmuştur.

Coleman (2002: 348)'e göre liberal feministler ailede, okulda ve medyada değişiklik arayışı içerisindedir. Liberal feministler bireylerin katı cinsiyet rolleri ile sosyalleşmesinin süremeyeceği görüşünü benimserler (Coleman, 2002: 348). Bu görüşe göre, eşitsizliklere ilişkin çözüm mevzuat ve sosyal geleneklerin değişimi ile mümkün olacaktır (Payne, 1997: 239). Bu değişimler sonucunda kadın özgürleşecek ve kendine olan güveni artacaktır. Liberal feministler kadının tam olarak özgürlüğe kavuşmasının ekonomik olarak erkekten bağımsız ve onlarla eşit haklara sahip olunmasıyla gerçekleşeceğini savunmaktadırlar.

Çalışmak yani kamusal alana çıkmak kadın özgürlüğünün teminatını oluşturmaktadır. Kadın özgürlüğünün teminatı, ekonomik özgürlüktür. Ekonomik özgürlüğünü eline alan kadın kocasının ayakları üzerine değil kendi ayakları üzerine duran kadındır (Çaha, 1996: 149). Liberal feminizm, kadınlarla erkeklerin hayatta sorumlulukları eşit bir biçimde paylaşabileceği ve kadınlar kendilerini kamusal alandan soyutlamayacağı bir öğretiyi savunmaktadır. Özel alan\kamusal alan ayrımında erkeklerin sadece özel alanda özgür olduğu kadınların ise özel alan denilen ev içi yaşam alanında aksine daha da kısıtlandığı savı ileri sürülmektedir.

Klasik feminizme dayanak olarak ortaya çıkan ve hatta I. Dalga feminizm olarak da değerlendirilen 300 yıllık geçmişe sahip eşitlikçi liberal feminizmde kadın ve erkeğin doğal olarak eşit haklara sahip olma gereği savunulmuş; yasalar önünde eşitlik, mülkiyet hakkı, oy kullanma hakkı gibi temel sivil haklar talep edilmiştir. Siyasal haklara sahip olunmadan hiçbir şeye sahip olamayacaklarını öne süren liberal feministler, 20.yüzyılın ortalarına kadar süren "medeni haklar" mücadelesini başlatmışlar ve bu doğrultuda medeni yasanın değişmesini dünyanın birçok ülkesinde sağlamışlardır (Altuntaş, 2012: 39)

Sonuç olarak, liberal bakış açısına sahip feministler, kadın sorununun nedenini erkek egemen düzen olarak açıklamaktalar. Kadının yaşadığı her türlü sorunun kaynağının baskıcı erkek egemen düzenden kaynaklandığı ve kadının birey olarak özgürleşmesi gerekliliğini öne sürmekteler. Kadınların temel hak ve özgürlüklerini kullanmada devlet müdahaleciliğini reddederek, kadınlarında erkekler kadar bu haklarını kullanabilme gerekliliğini savunmaktadırlar. Dinin ve geleneklerin kadınları kısıtladığını, var oluş alanlarını daralttığını öne sürmektedirler.

1.2.2. Marksist (Sosyalist) Feminizm

Liberal feministlerin yaptığı kadınlara fırsat eşitliğinin uygulanıp uygulanamayacağı tartışması Marksist feminizmin temellerinin atılmasına neden olmuştur.

Marksistler cinsiyet farklılığından çok kadınların ezilmesinin asıl nedeninin sınıf farklılığı olduğu konusunda ısrar etmekte, sınıf ayrımının olduğu toplumlarda fırsat eşitliğinin olamayacağını düşünmektedirler. Onlara göre kadının ezilmesinin nedeni kapitalizmdir. Tüm diğer ezilenler gibi kadınlar da ancak bu sistemden kurtulup sosyalist sisteme geçilince hiç kimseye ekonomik olarak bağımlı olmayacaklarından erkeklerden bağımsız ve dolayısıyla onlara eşit olacaklardır (Demir, 1997: 56).

Marksist teorinin gelişmesinde Marx ve Engels'in fikirlerinin önemi büyüktür. Marx'ın görüşünü Engels şöyle temellendirmekte: Tarihsel süreç içerisinde ilkel toplumlarda kadın ve erkeğin belirli bir iş bölümünün olduğunu, ancak cinsiyet uzlaşmazlığının olmadığını savunmaktadır. İlkel toplumda ev içindeki üretim araçları kadınların, ev dışındakiler ise erkeklerin kontrolündeydi. Engels, daha sonra üretimin ev

dışında erkek egemenliğinde yoğunlaştığını söyler. Artı-değerin erkeğin hakimiyet alanında olması, onu servetin sahibi ve aynı zamanda mülkün sahibi olması sonucunu getirmiştir; bu durum da erkeğin kadın üzerinde ekonomik bir güç elde etmesini sağlamıştır (İmançer, 2002: 155).

Engels, kapitalist düzende kadınların ev işleriyle sınırlı tutuldukları sürece toplumsal düzeyde erkeklerle eşit olmalarının imkansız olduğunu ifade etmektedir. Engels'e göre eşitlik, ancak kadınların üretime geniş ölçekte katılmaları ve ev içindeki görevleri önemsiz hale getirdiklerinde mümkün olacaktır (İmançer, 2002: 155-156).

Marksist feministler bir yandan kendilerini sınıf, güç ve ekonomik çıkarlarına bakmaksızın kadın oldukları için kadınların çıkarlarını savunmaya adamışken, bir yandan da sömürülen işçi sınıfının çıkarları için mücadele etmekle sorumludurlar ve bu bazı kadınlara karşı bazı erkeklerle güç birliği yaparak mücadele etmelerini gerektirmektedir (Ramazanoğlu, 1998: 32-33). Bu akımın mensuplarının dikkat çektiği en önemli nokta kadınların üretim sürecine katılmaları gerektiğidir. Onlar kadınları ev içi alana kendilerini hapsetmekle suçlarlar. Kadınlar üretim sürecine aktif olarak katılmalı ve tüketici kimliğinden vazgeçmelidir. Üretici gücü elinde bulunduran erkekler erklerini bu yolla meşrulaştırırlar. Kadınlar kendilerini ev içi alana hapsederek emeklerine yabancılaşmaktadırlar. Bu yüzden kadınların bilinçlilik durumları geliştirilmelidir olgusu üzerine durmaktadırlar.

1.2.3. Kültürel Feminizm

Kültürel feminizmin doğuşunu, radikal feminizmin ölümü olarak nitelendirenler vardır. Çünkü kültürel feminizm, kadın ve erkek arasındaki farklılıkları değişmez görür; toplumsal cinsiyet temelinde bir ayrımı savunur ve sadece kadınların bulunacağı kurumları önerir. Kültürel feministlere göre kadınların erkeklerden farklı özelliklere sahip olmaları kadınlara feminist siyaset yapabilme açısından olumlu bir kaynak oluşturur (Ecevit, 2011: 21).

Kültürel feministler kadın hareketinin içinde bulunan farklı grupların birleşmesi gerektiğini savunurlar. Bunun için kadınlar arasındaki farklılıkların haricinde, ortak

özellikleri vurgulayarak evrensellik iddiasında bulunurlar. Kültürel feministler içinde, toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılıkla mücadelenin erkeklerle bir arada mı yoksa onlar olmadan mı yapılacağına ilişkin olarak da farklılıklar vardır. 19. Yüzyılda, birinci feminist dalga içinde yer alan kültürel feministler erkek ve kadınların farklılıklarının değişmez olduğunu savunuyorlardı. Çağdaş kültürel feministler ise kadınların doğayla, erkeklerin kültürle ilişkilendirilmesinden vaz geçmemekle birlikte strateji tayininde onlarla birlikte olunabileceği düşüncesindedirler (Ecevit, 2011: 21).

Sonuç olarak, kültürel feminizm, siyasal ve ekonomik değişimler dışında kültürel dönüşüm için mücadeleyi önemsiyordu. Kadının “değer” kazanmasının yolunun erkeklerle “aynılaştırılarak” olmayacağını, bu nedenle kadın nitelikleri, ahlakı, etiğini yani kadınla erkek arasındaki “farklılıklara” yapılan vurguyu; anaerkil bakış açısını; cinsel sömürü, fahişelik, şiddet ve tecavüz gibi kadının maruz kaldığı olumsuzluklar gibi tartışmaları ortaya koymaktadırlar.

1.2.4. Radikal Feminizm

Liberal feministler kadınların belirli hakları kazanmaları için çeşitli propagandalar ve kampanyalar düzenlerken, radikal feministler erkek egemen toplumun tamamına savaş açmışlardır. Çoğu radikal feminist, feminizmin entelektüel değerlendirmesine karşı çıkmıştır (Ramazanoğlu, 1998: 30). Aile, ataerkil düzen içinde kadınları erkeklere hizmet etmeye ve bu hizmet etme rolünü kabul etmeye şartlandıran erkek egemen ideolojisinin, yeniden üretilmesini sağlayan kurum olarak görülmektedir. Bu nedenle aile kurumunu radikal feministler ret etmektedirler.

Radikal Feministlere göre, kadının ezilmesinin temelinde marksist feminizmin öngördüğü gibi iktisadi sınıflar arasındaki çatışma değil, farklı cinsiyet sınıfları arasındaki çelişki vardır. Radikal feministlere göre kadının kurtuluşu için hem kapitalizm hem de erkek egemenliğinin tamamen ortadan kaldırılması gerekir (Demir, 1997: 64-65).

Radikal Feminizmin ilk temel eseri Shulamith Firestone’un 1971’de kaleme aldığı ‘Cinsiyet Diyalektiği’ (Dialectic of Sex) adlı kitaptır. Firestone çalışmasında, kadın ile erkek arasındaki farklılığın biyolojik yönü üzerinde durmakta ve sınıf çatışması da dahil

olmak üzere insanlar arasındaki en temel çatışma şeklinin cinsiyet çatışması olduğu tezini ileri sürmektedir (Demir, 1997: 64). Kadınların rolleri doğum ve annelik ile sınırlanmaktadır. Firestone, buna çözüm olarak kadınların biyolojik yapılarından kaynaklanan rollerinden kurtulmasında teknolojinin kullanılması gerektiğini düşünmektedir (İmançer, 2002: 158).

Radikal feminizm kadınların ortak tecrübelerine ve cinsiyet farklılıklarına odaklandığı için ve bu durumun farklı kadın grupları arasında menfaat farklılaşmasını göz ardı etmeye yol açması nedeniyle eleştirilmiştir (Payne, 1997: 240). Ayrıca kadınların lezbiyen olmalarını ve kendilerini baskıdan tamamen özgürleştirebilmek için erkeklerden tamamen ayrı yaşamaları gerektiğini vurgulamaktadır. Radikal kuramcılar teknolojiye bağlı üreme gibi doğaya aykırı önerilerden dolayı eleştirilmektedirler.

1.2.5. Postmodern Feminizm

Kadınlar arasındaki farklılığı esas alarak gelişen değişik postmodern ve postyapısalcı feminist yaklaşımların tümünü ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. Birinci ve ikinci dalga feminist anlayıştan ayrışan feministler genel olarak postfeminist olarak nitelendirilir (Altuntaş, 2013: 364).

Postmodernizm batı düşüncesinin sorgulamasını savunur. Feminizm de postmodernizm gibi batı düşüncesini eleştirilmesine ve sorgulanmasına dayanır. Bu noktada her ikisi arasında bir paralellik söz konusudur. Bununla birlikte bu ortak yönlerin yanında her ikisi arasında bazı uyuşmazlıklar da vardır. Postmodern feminizm aydınlanma düşüncesine ve bu düşüncelerin büyük teorilerine başka bir ifade ile büyük anlatılarına karşıyken, feminizm aydınlanma dönemi ile ilişkili olan tarihi ve teorik olarak postmodernizmin reddettiği modernizmle bağlantılı bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Feminizmin büyük anlatı özelliği taşıması nedeniyle bu akımın postmodernizmle bağdaştırılması mümkün değildir. Ne var ki bazı feministler postmodern çerçevede bir feminizmin oluşturulması için çaba harcamışlardır. Bu noktada hem feminizm hem de postmodern feminizmin eleştirel bakış açıları onları birleştiren ortak bir nokta olarak değerlendirilebilir. Her iki akım da aydınlanma düşüncesine ve bu düşüncenin oluşturduğu hiyerarşilere ve hiyerarşik yapılara karşı çıkmaktadır. Feminizm aydınlanma felsefesine ve

bu felsefenin erkek cinsiyeti temeline dayanmasına karşı çıkmaktadır. Postmodernizm ise aydınlanma felsefesini bütünüyle reddetmektedir (Güriz, 1997: 66-67).

Postmodern feminizmin hareket noktası kültürler arası olması, evrenselleştirici olması ve kapsamlı yasalara yönelmeden çok değişmelere ve karşıtlıklara ayarlanmış bir karşılaştırmacılık olmasıdır (Serdaroğlu, 1998: 38-39).

Postmodern feministler kadın erkek arasındaki siyasal ilişki ve bu çerçevede ortaya çıkan söylemlere de eleştiri getirmişlerdir. Bu doğrultuda postmodern feministler modernizmin batılı erkeğin değer yargılarını yücelttiğini ve kadını ikincil konuma getirdiğini ileri sürerek kadın merkezli ya da kadın bakış açılı bir bilimsel yaklaşım getirmeye çalışmıştır (Çaha, 1996: 55).

Postmodern söylemin feminizm üzerindeki en önemli etkisi çokluk ve farklılık anlayışında görülür. Buna göre kadın, kadın olmanın yanında kendini çeşitli milletlerin, kültürlerin ve dini toplulukların üyesi olarak tanımlayabilir ve konumlandırabilir. Kadınlar yalnız evrensel cinsiyetçi deneyimlerle değil; aynı zamanda ırk, sınıf, yerleşim yetenek, cinsel tercih ve din gibi olgular tarafından da şekillenir. Bu nedenle postmodern feminist anlayışa göre kadın topluluğu heterojen ve farklılıklardan oluşur. Birleşmiş-bütünleşmiş, homojen bir kadın anlayışı yerine, kadınların farklı deneyimlerine ve yaklaşımlarına dikkat etmek gerekir (Altuntaş, 2013: 363).

Postmodern feminizm aydınlanma düşüncesinin temel fikri olan sosyal gerçeklikten soyutlanmış özne görüsünü reddeder. Postmodern feminizme göre insan farklı yapıların ve söylemlerin ürünüdür. Postmodern feminizm eşitliği sosyal bir durum olarak görmekte ve ataerkilliğin reddedilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Postmodern feministler ataerkil sistemin varlığını ve etkinliğini sürdürmesinde lisanın rolü üzerinde durmaktadır. Yapısalcılıktan ve postyapısalcılıktan esinlenen postmodern feministler toplumda geçerli olan erkek üstünlüğüne dayanan sistemin dil yoluyla sürekli olarak etki kazandığını ve gelecek nesillere aktarıldığını ileri sürmektedirler. Bu arada bazı sıfatların ve özelliklerin erkeklere ve bazılarının kadınlara ait olduğu üzerinde durulmaktadır. Örneğin erkek yöneten, kadın yönetilen; erkek sert, kadın yumuşak; erkek kuvvetli, kadın zayıf; erkek rekabetçi, kadın uzlaşmacı; erkek bağımsız, kadın bağımlı; erkek rasyonel, kadın duygusal

olarak nitelendirilir. Dille ilgili kullanımlar ise toplumda belirli iktidar durumlarının yerleşmesinde ve pekişmesinde rol oynamaktadır (Demir, 1997: 111-112). Dille ilgili kullanımda kadının daha tutucu ve duygusal olduğu kesin ve katı olmayan esnek sözcükleri tercih ettiği şeklinde gözlemler yapılmakta, kamu ile ilgili sorunlarda da kadınların az konuşmaları veya hiç konuşmamaları temenni edilmektedir (Güriz, 1997: 69).

Postmodern feminizme getirilen eleştirilerden biri, postmodern feminizmin teori yaratmaktan ziyade teori tahrip etmek eği1iminde olduğudur. Bu bakımdan postmodern feminizm kimi feministlerce kadın sorunlarıyla ilişkili olarak teori kuramadığı soyut genellemeler ve kuramlar yapamadığı nedeniyle eleştiriye uğramıştır. Eski Yunan'dan bu yana kadının doğası hakkında yapılan birçok varsayım kadının dışlanmışlığını ortaya koymuştur. Elizabeth Spelman eleştirel bir tutumla kadınların farklılığı üzerine tutarlı ve tatmin edici bir teori yaratmada bütün kadınları içine alan bir genelleştirme yaratmanın zorluğu üzerine odaklaşır. Ona göre cinsiyet kadına yönelen baskının temel nedenidir. Postmodern gündemin parçası olarak kadın ve cinsiyet kavramı hakkında yorumlamalarda ve eleştirilerde bulunmak teorik bir perspektif sağlamak demektir. Bu noktada kadınların çok ve farklı sesleri için tartışma kurulmalı ve seslerinin işitilmesi sağlanmalıdır (Spelman, 1990: 159). Bu perspektiften kadın ve erkekler arasındaki farkları tanımlamak çok zaruri bir gereksinim olmaktadır.

Postmodern feminist kuram farklı feminizmlerce tanımlanan toplumsal feminist kuramlardan birisi değil farklı feminizmleri ve modernist bilim yaklaşımının çift değişkenlik karşıtlıkları temelinde ikincilleştirilerek marjların dışına itilen tüm ötekileri marj içinde kalanlarla birlikte farklı fakat eşit anlayış ile kucaklayan diğer bir modernist bilimin (pozitivizmin) kurguladığı geleneksel temellerine yaslanmayan bir itirazı betimler (Serdaroğlu, 1998: 73).

Postmodern feminizm toplumsal cinsiyet gibi soyut kategorilerin değişmez olmadığını sınıf, etnik köken, ırk gibi değişkenlerle her zaman değiştirilmeye açık olduğunu varsayar. Bu anlamda postmodern feminizm her türlü genelleştirmelerin ve soyut kuramların reddedilmesine dayanır. Diğer bir deyişle postmodern feminizm pragmatiktir. Kadınlarla ilgili tek tip değil değişik türde sorunlar söz konusu olabilir. Postmodern feminizm kadınlara ilişkin tüm kuram ve genelleştirmeleri reddetmesi nedeniyle

postmodern feminist düşüncede sadece bireysel tekilliklerin meşruluğu kabul edilmeli, tekil farklılıkları yadsıyan kadınlara ilişkin her türlü kuram ve genelleştirme reddedilmelidir. Bu noktada postmodern feminizm ancak göreceli bir çoğulculuğu içerir ve kadın sorunlarıyla ilişkili olarak evrensel doğruların olmayacağını kabul eder. Ancak bu çoğulculuk ile birlikte kadınlarla ilgili yerel özelliklerin de dikkate alınması gerekir. Başka bir ifadeyle postmodern feminizmin çoğulculuğa açık olmadığı söylenebilir. Ayrıca postmodern feminist düşüncede kapsamlı bir kadın kimliği olanağı kapatılmış sayılır. Bu durum bir kadınlar ve grup hareketi, kimliği ve özelliği olan feminist hareket için en sorunlu noktadır. Zira postmodern feminizm bu yönüyle politik eylem imkânını reddeder (Barnett, 1998: 199-200).

Sonuç olarak, Günümüz siyaset düşüncesine değişik cephelerden düşünce üreten feminizm aynı zamanda modern insana yeni bir bakış açısı kazandırmayı amaçlayan ve bu yönüyle modern hayata damgasını vuran önemli bir siyasi hareket ve söylem görünümü kazanmaktadır. Modern insana alternatif yaşam modelleri sunarken sivil toplum/devlet karşıtlığında da önemli bir sivil toplum unsuru olarak gelişmektedir. Özellikle eşitlik, farklılık ve kamusal otonomi politikalarını karşılıklı etkileşim içinde geliştiren feminizm aynı zamanda etnik, ırksal, dinsel ve ideolojik gibi ayrımlara dayanan diğer sosyal gruplarında kendilerini resmi ideoloji ya da baskın ideoloji karşısında savunma ve geliştirme formülüne katkıda bulunmaktadır.

1.3. Feminizmin Temel Kavramları

1.3.1. Ataerkil Kavramı

Feminizmin en çok kullandığı kavramların başında ataerkil kavramı gelmektedir. Ataerkillik, ailede en yaşlı erkeğin yönetimini ifade eden bir kavramdır. Max Weber ataerkillik kavramını, erkeklerin toplumu yönetme ve hükmetme sistemini tanımlamak için kullanmıştır (Walby, 1990: 19). Bazı antropologlar insanlık tarihinde, avcılık-toplayıcılık döneminden tarım toplumuna geçilmesi, dolayısıyla özel mülkiyetin doğması ve devletin oluşması ile ataerkil toplumsal yapının doğduğunu belirtirler. Söz konusu süreçte kadın ve erkek arasındaki rol farklılıkları belirginleşmiş, eşitsizlikler doğmaya başlamış ve zamanla bu eşitsizlikler kurumlaşmıştır. Fransız aktivist feminist yazar Simon de Beauvoir "kadın

doğulmaz kadın olunur" ifadesiyle kadının ataerkil kültürün eseri olduğunu vurgulamış ve feminist söylemde önemli tartışmaların başlangıcını oluşturmuştur (Altuntaş, 2013: 354-355).

Tarih boyunca, insanın toplumsal gelişimi incelendiğinde, belki de en çarpıcı gerçek, toplumların da -aynı insanın kendi biyolojik varlığında olduğu gibi- cinsiyetleri olduğu gerçeğidir. Tarih öncesi çağlardan itibaren, insanın on binlerce yıl, anaerkil toplumsal sistem içinde, eşitlikçi bir toplum yapısında yaşadığı düşünülmektedir. Bununla birlikte insan, yaklaşık olarak son beş bin yıldır, ataerkil düzenin köleci toplum yapısında ortaya çıkan iktidar sahiplerince, insanın insanı köleleştirdiği toplumsal ilişki biçimleri içinde yaşamaktadır. Anaerkil toplumsal düzenin yüksek değerleri olan "kadınlık" ve onun verimliliği ile ilişkili olan "doğa" da, ataerkil sisteme geçişte, önce inanç alanı ile toplumsal belleğin, sonra da yasalar yoluyla doğrudan iktidarın hedefi haline gelmiştir. Bu köleci sistemde, sadece doğa ve kadın değil, gittikçe sınıflı hale gelen bir toplum yapısının gereği olarak, erkek de erkeğin kölesi haline gelmiştir (Kaya ve diğerleri, 2011: 99-120).

Henüz özel mülkiyet kavramı gelişmediği, kadın ve erkeğin topluluğun yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamada ürettikleri ürün, üretme biçimleri ve ilişkilerinde de hiyerarşik bir yapılanmanın olmadığı dönemin ürünü olan anaerkil toplum düzeni, kadın ve erkeğin ortaklaşa yaşam biçimi ile oluşturduğu ilkel komünal toplum yapısı içinde, doğal olarak biçimlenmiştir. Bu düzen içinde, kadın, doğurganlığı ile neslin devamını sağlayan üretkenliğin simgesi ve doğayla özdeş değerli bir varlıktır. Üretim ilişki ve biçimleri de, anatomik gerekçelerle belirli iş bölümleri gerektirse de, topluluğun hayatta kalması için gerçekleşen üretim ortaklaşa yapılmaktadır. Erkek avlanırken, kadın, önce toplayıcılık ve daha sonra da toprakla uğraşması sonucunda tarımda uzmanlaşmıştır (Kaya ve diğerleri, 2011: 90-120). "Toplumu oluşturan bireyin dünyaya gelişine aracılık eden dişi, bu rolüyle, yaşamın devamını garantileyen bir kimlikle algılanmış ve kimliği ona büyük değer kazandırmıştır." (Erbil, 2007: 24).

İnsanlığın toplumsal değişimine psikanalitik açıdan bakıldığında ise, doğa anasının kucağında doğan, var oluşunu ve yaşamsal gücünü ondan alan, doğaya ve kadının büyülü doğurganlığına bağımlı bir çocukluk dönemi içindeki insan toplulukları, binlerce yıl doğayı, kadını ve kadınlığı yüceltmiştir. Bundan sonra, üretim araçları, biçim ve

ilişkilerindeki değişimlerle, hayata dair edindiği bilimsel bilgi ve teknolojik ilerlemelerle annesinin kucağından ayrılmaya, yürümeye, alet kullanmaya ve hayatı tanımaya başlamıştır. Bunun sonucunda da, gittikçe annesinden bağımsızlaşan insan toplulukları, ataerkil düzene doğru geçerken, kadını ve kadınlığı da baskı altına almanın yöntem ve araçlarını üretmişlerdir. İnsanların on binlerce yıl boyunca sürdürdükleri ve türlerinin devamını sağlayarak, biyolojik, zihinsel ve toplumsal yapılarını geliştirdikleri anaerkil toplumun yerini, ataerkil düzene bırakmasının ekonomi-politik nedenleri, yöntemleri ve sonuçlarına bakıldığında; "üretim araçları ve ürün ile biriken artı değer olgusunun mülkiyeti" ile karşılaşılmaktadır (Kaya ve diğerleri, 2011: 90-120).

Belirli ellerde biriken zenginliğin korunması için, belirli araçların üretilmesi gerekli olmuştur. Biriken zenginliğin, kentin hem içindeki hem de dışındaki "öteki"lerden korunması için gerekli askeri güç, özel mülkiyete ait evlerin, kentin duvarları ve din gibi araçların yanında, hukuk sistemi de önemli bir kurum ve ideolojik araç olarak ortaya çıkmıştır. Biriken zenginliği korumak için, soyun devamının ve kadının doğurganlığının da erkek tarafından kontrol altına alınabilmesi, baba hukukuna geçiş ve evliliği düzenleyen birtakım yasalarla, fiili yoldan gerçekleştirilmiştir. Buna göre, biriken artı değer, babadan oğla geçecektir ve bu durum, babanın babalığının kesin olarak bilinmesini gerektirecektir. Anaerkil düzende, ana soyunun belli, baba soyunun ise başlangıçta belirsiz ve daha sonrasında ise önemsiz olması gibi bir durum, ataerkil sistemin babadan oğla geçmesi gereken miras düzeninin sağlanması için olanaksızdır. Dolayısıyla, tarihin bu bölümünde, kadının tek eşliliği yönetsel erk tarafından dayatılan bir zorunluluk olarak karşımıza çıkarken; ataerkil sistemin yasaları, erkeğin evliliğine sınır getirmemiştir. Ataerkil aile sistemi günümüzdeki şeklini alana değin, farklı dönemler ve coğrafyalarda, farklı hukuk veya dinsel sistemlerle, kadın, toplumsal üretimin dışına itilmiş ve baba soyunun devamını sağlayan dişi rolü ona verilmiştir. Ataerkil aile, tıpkı devlet gibi, reisi olan toplumsal bir kurumdur. Ataerkil düzen, yoksul bir köylü bile olsa, erkeğe, aile içinde reis olma hakkını vermiştir. "Patriyarkal" olarak adlandırılan ataerkil aile düzeninde kadın, bir erkeğin egemenliğinden, başka bir erkeğin egemenliğine geçmektedir (Kaya ve diğerleri, 2011: 90-120).

Ataerkil ideolojinin sağlayıcı sistemi olarak devlet; ideolojik araçları olan aile, yasa, din ve ordu gibi kurumları yaratmış ve bunları kullanarak kadını, doğada ve sınıflı

toplum yapısı içinde de erkeği, egemenliği altına almıştır. Teknolojik ve bilimsel ilerlemenin sonucunda ortaya çıkan Aydınlanma çağı, burjuva sınıfının yükselişini, burjuva kapitalist devlet sistemi de ataerkil yapının günümüzdeki iktidarını biçimlendirmiştir.

1.3.2. Toplumsal Cinsiyet

Cinsiyet, kişinin kadın ya da erkek olarak gösterdiği genetik, fizyolojik ve biyolojik özellikleri; toplumsal cinsiyet ise toplumun verdiği roller, görev ve sorumluluklar, toplumun bireyi nasıl gördüğü, algıladığı, beklentileri ile ilgili bir kavramdır (Üner, 2008: 6).

Diğer bir tanıma göre toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeğin sosyal olarak belirlenen rol ve sorumluluklarını ifade eder. Toplumsal cinsiyet, biyolojik farklılıklardan dolayı değil; kadın ve erkek olarak toplumun bizi nasıl gördüğü, nasıl algıladığı, nasıl düşündüğü ve nasıl davranmamızı beklediği ile ilgili bir kavramdır (Akın, 2003: 73).

Toplumsal cinsiyet ile kastedilen sosyal ilişkiler ile oluşturulan kimliktir. Bugüne dek uygulanan politikalar ile toplumsal yaşamın düzenlenme biçimlerine bakıldığında evrensel olarak, kadınların rolleri, ev içinde, aile içinde, ücretsiz bakım (yaşlı, çocuk, engelli, yemek, ev işi) hizmetlerini üstlenmeleri ile tanımlanmaktadır. Bu konumları kadınların ev dışındaki kamusal yaşama katılma biçimleri üzerinde belirleyici rol oynamakta, eğitime kısıtlı erişim, düşük oranda ve düşük ücretli ya da ücretsiz istihdam, istihdamda ayrımcılık, düşük gelir, sosyal güvenlikten yoksunluk, sağlıksızlık, yönetime ve siyasete sınırlı katılım vb sonuçlarını yaratmaktadır (Günlük, 2008: 1).

Toplumsal cinsiyet ilişkileri, hayatın birçok alanında erkeklerin daha baskın olduğu, kadınların genellikle ikinci plana itildiği eşit olmayan güç ilişkisi içermektedir. Erkekler ve erkeklere atfedilen işlevlere ve görevlere verilen değer, birçok açıdan kadınlara ve kadınlara atfedilen işlevlere ve görevlere verilen değerden daha büyüktür.

Toplumun tarihsel olarak erkek yönelimli bu yaklaşımla şekillenmiş olduğu gün geçtikçe daha çok kabul edilen bir gerçektir, erkek normu, toplumun bütünü için genel bir

norm olarak kabul edilmekte ve bu da politika ve yapılara yansımaktadır. Böylece, politikalar ve yapılar genellikle erkek üzerinden şekillenmekte istemeden de olsa toplumsal cinsiyet eşitsizliğine sebep olmaktadır (T.C Başbakanlık, KSGM, 2008: 16).

Feminist literatürde ataerkillik, erkek egemenliğini ve kadınları baskı altına alan bir toplumsal yapıyı ifade etmek üzere kullanılmaktadır (Bhasin, 1993: 38). Bu bağlamda kavramı ilk kullanan kişinin feminist yazar Kate Millet olduğunu belirtebiliriz (Whitehead, 2002: 86). Millet'e göre ataerkil kültür, kadınları erkeklere hizmet etmeye ve bu rolü kabul etmeye şartlandıran erkek egemenliğinin ideolojisidir (Danovan, 2005: 276). Ataerkil toplum anlayışına göre erkekler doğaları gereği akılcı, güçlü, yönetme ve egemen olma yeteneğine sahiptir ve toplumsal rolleri de buna göre belirlenmiştir. Ataerkil sistemde, kadınlar duygusal (akılcı değil), zayıf, kırılgan ve yönetme yeteneğinden yoksundur. Bu nedenle kadına biçilen roller ev merkezli ve erkeğe yöneliktir. Çocuk doğurmak ve yetiştirmek dolasıyla erkeğin neslini devam ettirmek, namus ve bekareti koruyarak erkeği onurlandırmak kadının temel görevlerindendir. Bu anlayışa göre, kadın bu rollerini gereği gibi yerine getirmediğinde erkek şiddeti ile karşılaşması doğaldır. Feministlere göre ataerkil yapı ile sadece özel alanda karşılaşılmaz. Kamusal alan da ataerkillik yapıya göre düzenlenmiştir (Altuntaş, 2013: 355).

Toplumsal cinsiyet rollerinin çalışma yaşamına ilişkin yansımaları incelendiğinde; kadınlara statüsü ve ücreti daha düşük işlerde çalışma, çalışmak için eşlerinden izin almaları gibi roller uygun görülmektedir. Sosyal yaşamda; kadınların akşamları tek başına sokağa çıkmamaları, kadınların yalnız yaşamamaları gibi yargılar bulunmaktadır. Aile yaşamına bakıldığında; kadınlardan eşlerinden şiddet görüyorlarsa bu durumu saklamaları, ev içinde çocuk bakımı, temizlik gibi işlerle ilgilenmeleri beklenmektedir. Evlilik yaşamında ise kadına; evlenmeden cinsel ilişkide bulunmaması, erkek çocuk doğurarak statüsünü yükseltmesi gibi roller yüklenmiştir. Erkeklere ise bu alanlarda kadınlara ilişkin belirlenen rollerin tam tersi roller yüklenmektedir. Bunun sonucunda kamusal alanda çalışma ve politika doğal olarak erkek; ev işleri ve aile ile ilgili özel alanlar kadın işi olarak benimsenip kabul görmüştür. Çalışma, aile, evlilik yaşamı ve sosyal yaşam alanlarına ilişkin yukarıda sayılan ayrımcılıklar, kadınların sosyal statüsünü olumsuz yönde etkilemektedir. Bu nedenle kadınlar toplum içerisinde istenilen statüye ulaşamamış ve

çoğunluğu birçok alanda erkeklerin gerisinde kalmış ve cinsiyetler arası bir eşitsizlik ortaya çıkmıştır (Özen, 2010).

Sonuçta, toplumsal cinsiyet; yaşanılan zamana, mekana ve kültüre göre değişiklikler gösteren, farklı cinsiyetlerdeki insanlardan beklenilen norm ve değer yargılarıyla bağlantılı olarak sosyal rol ve davranışların yanında fiziksel görünüşle bütünleşen bir kavramdır. Bunlara, içinde bulunduğumuz kültürde aileyle birlikte başlayan uzun bir sürecin sonunda modeller gözleyerek ve öğrenerek sahip olunmaktadır.

1.3.3. Kadın-Erkek Eşitliği

Kadın-erkek eşitliği/eşitsizliği, üzerinde önemle durulan konuların başında gelmektedir. Fakat konunun 'kadın sorunu' şeklinde telaffuz edilmesi, kadını bir problem olarak algılayan anlayışın, çözüm üretme konusundaki yetersizliklerini ortaya koymaktadır. Cinsiyete dayalı toplumsal eşitsizliklerin ortadan kaldırılması her şeyden önce, bu anlayışın terk edilmesi ve konunun yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir. Çünkü eşitsizlik sorunu aslında insan haklarına ilişkin bir sorundur. Her iki cinsin eşit haklara sahip olması, bir anlamda insan hakları ve demokrasinin işleyişi için zaruridir. Bunun yanı sıra, vatandaşlık hak ve sorumluluklarının kullanılması açısından da toplumsal bütünün önemli bir kısmının, göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir (Yeşilorman, 2001: 270).

İnsan haklarının temel kaynaklarından olan Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin ilan edilme nedenleri sıralanırken, uluslararası bir belgede ilk olarak kadın-erkek eşitliği şu şekilde yer almıştır (UDHR, 1948)

> Birleşmiş Milletler halkları, temel insan haklarına, insanlık onuruna ve değerine, erkek ve kadınların eşit haklara sahip olduklarına olan inançlarını Birleşmiş Milletler Şartında teyit ederek, daha geniş özgürlükler düzeni içinde toplumsal ilerlemeye ve yüksek standartlara ulaşmaya karar verdiklerinden(…)

Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 2. maddesinin birinci fıkrası, haklara sahip olmada cinsiyet de dâhil olmak üzere hiçbir ayrım güdülemeyeceğine ilişkin şu hükmü içermektedir;

> Herkes ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasal veya diğer bir görüş, ulusal veya toplumsal köken, mülkiyet, doğum veya diğer bir statü gibi herhangi bir nedenle ayırım gözetilmeksizin, herkes bu bildiride yer alan bütün haklara ve özgürlüklere sahiptir.

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 1966 yılında kabul edilip, 1976'da yürürlüğe giren ve Türkiye tarafından da 2000 yılında imzalanan ikinci belge olan Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin II. Bölümünde, sözleşmedeki hak ve özgürlüklerden yararlanma konusunda cinsiyet eşitliği yer almaktadır; Buna göre 3. madde:

> "Bu Sözleşmeye taraf devletler, bu sözleşmede öne sürülen tüm ekonomik, toplumsal ve kültürel haklardan erkeklerle kadınların eşit olarak yararlanma hakkını tanır." hükmünü getirmiştir.

Almanya ve Fransa Anayasalarında, kadın erkek eşitliği ilkesinin doğrudan doğruya somut olarak anayasada açık bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Alman Anayasası'nın 3. maddesine göre "Erkekler ve kadınlar aynı haklara sahiptirler". Fransız Anayasası'nın başlangıcında ise "Yasa her alanda kadına erkekle eşit haklar sağlar" ifadesi ile ilkeye anayasal bir değer kazandırılmıştır.

Uluslararası alanda kadın sorunlarına yönelik olarak gerçekleştirilen çözüm arayışları, harekete geçmek konusunda devletler üzerinde, baskı unsuru oluşturmuş ve bunun sonucunda kadınların hemen her alanda erkeklerle eşit konumda olmalarını sağlayan yasal düzenlemeler yapılmıştır. Ancak, kadın-erkek eşitliğinin yasal olarak sağlanmış olması kadınların karşı karşıya kaldıkları sorunların ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Uygulamada toplumsal, siyasal, ekonomik pek çok alanda kadınlara yönelik ayrımcı uygulamalar devam etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TÜRKİYE'DE FEMİNİZMİN TARİHSEL GELİŞİMİ

2.1. Türkiye'de Feminizmin Tarihsel Gelişimi

1980 sonrası Türkiye'sinde siyasi anlamda çok ciddi bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönüşümlerden biri de 1980 öncesinde görülen, siyasal yapıyı kökten dönüştürmeyi öngören dönüştürücü projelerin yerini daha spesifik konularla uğraşan, bu konularla ilgili hak talebinde bulunan grupların yer alması konusunda görülmektedir. Dolayısıyla sistem üzerinden politika üretmekten çok, sosyal gruplar doğrudan doğruya kendilerini ilgilendiren noktalarda sistemden hak talebinde bulunmaya başlamışlardır. Dini, iktisadi, sosyolojik ve siyasi anlamda bu yönde boy gösteren çok sayıda spesifik grup ve bu yöndeki hak arayışlarına şahit olunmuştur. İslami gruplar, çevreci gruplar, kadın grupları, insan hakları yönünde arayışları olan gruplar, ekonomik gruplar veya alternatif yaşam peşinde olan gruplar bunların başını çeken gruplardandır (Çaha, 1999: 217-218). Bu bakımdan Türkiye'de feminist hareketler 1980'li yıllar sonrasında kuram ve pratik olarak gündeme gelmeye başlamıştır.

Başta Şirin Tekeli olmak üzere, 1980 sonrası yeni kuşaktan, kadın sosyal bilimciler Cumhuriyet rejimi ve kadın hakları meselesini sorgulamaya başlamışlardır. Türkiye'de 1980 sonrasında akademik alandaki feminist çalışmaların gelişmesine paralel olarak yeni açılımlar, çözümlemeler ve eleştirel yaklaşımlar gelişmiştir. Türk modernleşmesinin kadınlar yönünden çözümlemesi yapılmıştır. Bu alandaki kalıp görüşler aşılmış ve günümüze değin gelen "kadınlara hiç mücadele etmedikleri halde haklar verildi" söyleminin arkasındaki simgesel\işlevsel nedenler mercek altına alınmıştır (Zihnioğlu, 2003: 18).

1980'li yıllar, hem teorik hem de pratik anlamda feminist hareketin büyük bir ivme kazandığı, kadın konusunun hem resmi hem de sivil yapılarda giderek daha fazla gündem

belirlemeye başladığı bir dönem olmuştur. Türkiye'de, yine bu dönemde sosyalist, liberal, radikal ve İslamcı feministlerden söz edilir olmuştur. 1990'lı yıllara gelindiğinde kadın hareketinin akademik gelişimine katkıda bulunacak önemli iki kuruluş olan Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi (Nisan, 1990) ve İstanbul Üniversitesi bünyesinde Kadın Araştırmaları Merkezi (Kasım, 1990) kurulmuştur. Aynı dönemde bir yandan da Mor Çatı gibi kadın sığınma evleri kurulmaya başlamıştır. Türkiye'de bugün bir çok üniversitenin bünyesinde, feminist akademik çalışmalar yürütmek amacıyla kurulmuş Kadın Araştırmaları Merkezleri bulunmaktadır (Şimşek, 2000: 12-15)

Sonuç olarak bakıldığında günümüz Türkiye'sine gelene kadar feminist teori oldukça yol kat etmiştir. Bu çalışmada da Türkiye'de feminizmin tarihsel gelişimi, Osmanlı dönemi, Cumhuriyet dönemi, 1980 sonrası dönem ve günümüz Türkiye'si olarak ayrı başlıklar halinde ele alınmıştır.

2.1.1. Osmanlı Dönemi

Osmanlı son yüzyılında sadece siyasal ve yönetsel alanda değil; aynı zamanda hukuk, eğitim, ekonomi, medya ve kültür alanlarında da önemli reformlara imza atıldı. Muasır medeniyetin üssü olan Avrupa'da, modernleşme adına görülen ne varsa o yönde reformlar yapılmıştır. Kadının kamusal alanda eğitilmesi, aşamalı olarak erkekle eşit bir statüye kavuşturulması, toprak reformu, eğitim ve ticaret alanında atılan radikal adımlar, medyada ve siyasetteki farklılaşma ve zenginleşme, sendika ve dernekler bazında ortaya çıkan toplumsal örgütlenme, anayasal ve parlamenter sistem gibi atılımlar, Osmanlı da son yüzyılında modernleşme adına gerçekleştirilen önemli değişimler olmuştur. Tanzimat Fermanı'ndan sonraki her yeni dönem, Osmanlı-Türk toplumunu Batı'ya daha fazla yaklaştırmış ve bütünleştirmiştir (Çaha, 2008: 7-8).

Feminist hareket, batıda ortaya çıkmış, ancak diğer coğrafyalara aynı özelliklerle yayılmamıştır. Her ülkenin kadın sorunu farklı açılardan ele alınarak gelişmiştir (Çakır, 1996: 21). Bu nedenle feminist hareketin Osmanlıya gelişi de farklı koşullarda gerçekleşmiştir. Osmanlı kadını 16. yüzyıla kadar, giyiminde serbest, aile içi kararlarda söz sahibi, savaşlara katılan, ata binen ve tarlada çalışan bir konuma sahipti. Ancak yaşanan kurumsallaşma erkek ve kadın için farklı kamusal alanlar yaratmıştır. Bu süreçte erkek,

kamusal alanla özdeşleşen, siyasi erk sahibi bir konuma gelirken, kadınlar özel alanda kalmış kamusal alanın dışına itilmiştir (Çaha, 1996: 79). Bu durum 19. yüzyıla kadar bu şekilde sürmektedir.

1839-1876 dönemi, Osmanlı bürokratlarının Fransız Devrimi'nin getirdiği özgürlük eşitlik, vatandaşlık gibi kavramları tartıştıkları, bu gelişmeleri takip ederek yasal ve eğitim alanlarında reform çabaları içinde bulundukları dönem olmuştur. Ancak bu reform çabalarına karşı duran İslami devlet ideolojisi savunucuları, Kur'an hükümlerinin sosyal yaşamı düzenlemede yeterli olduğunu öne sürerek Osmanlı bürokratlarına karşı çıkmış ve bu iki kesim arasında ciddi tartışmalar yapılmıştır (Berktay, 1994: 15).

1939 yılında Tanzimat'ın ilanıyla birlikte, kadınların statüsünde iyi yönde bir gelişme olmuştur. 1856'daki Islahat Fermanı ile birlikte de hiç kimsenin cinsiyetinden dolayı ikincil duruma düşemeyeceği ifade edilmiş ve kadınların da mirastan hak almalarına olanak tanınmıştır. Çiftlerin, evlenmek için resmi izin alması zorunluluğunun getirilmesi ve nikah memuru olarak imamlara resmi bir sıfat verilmesi bu dönemin önemli değişimlerindendir (Çaha, 1996: 88).

Tanzimat öncesinde eğitim ihtiyacı sübyan ve Enderun mektepleriyle karşılanmaktaydı. Ancak kadınlar sadece sübyan mekteplerinden faydalanabilmekteydi. Eğitimli kadınlara ihtiyaç olmadığından daha fazla eğitim görme hakkı da tanınmıyordu. Yalnızca idareci veya ulema çevresinden kişilerin kızları ailelerinin desteği ile özel ders alabilmekteydiler. Tanzimat dönemi ile birlikte kadınlara eğitim kurumlarının kapısı açılmıştır. İlk defa 1842 yılında Tıp Fakültesi'nde kadınlara hemşirelik eğitimi verilmiştir. 1859'daki kız rüştiyelerinin açılması ile kadınlara tanınan eğitim hakkı daha da yaygınlaşmıştır. 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi (Kamu Eğitimi Kanunu) ile kızlar için öğretmen okulu açılması kararlaştırılmıştır (Kurnaz, 1991: 4-17). 1870 yılında Dar-ül Muallimat (Kız Öğretmen Okulları) açılmış, bu dönemde Osmanlı yönetimi, kadınların eğitimine önemli kaynaklar aktarmış ve ülke çapında adeta kadınların eğitimine yönelik bir seferberlik haline girilmiştir (Çaha, 1996: 89).

Eğitim alanındaki reformlar aydın kesim içinde yer alan kadın hareketinin doğmasına kaynaklık etmiştir. Modernleşme sürecinin başladığı on dokuzuncu yüzyıl

boyunca, Osmanlı'nın en hassas konularından biri kadının eğitimi meselesi olarak ortaya konmuş ve bunun etrafında fırtınalar kopartılmıştır. Ne var ki, devlet seçkininin bu konuda sergilediği kararlı tutumun ve attığı istikrarlı adımların fevkalade etkili olduğunun altına çizmek gerekiyor. Osmanlı, kadınını kamusal hayatta eğitme konusunda Batılı akranlarının bazılarından daha erken davranmıştır. Osmanlı kadını, 1842 yılında kamusal hayatta eğitim görmeye başlarken, Avrupa'yı sarsan bir devrime imza atmış olan Fransa'da kadınlar o tarihlerde böyle bir haktan mahrumdu (Çaha, 2088: 161).

Kadınların bu eğitim alanındaki gelişimi beraberinde okuma alanına giren yayınların gelişimini de getirmiştir. Hanımlara Mahsus Gazete, kadınlar tarafından çıkarılan ve bilgi ağı oluşturmayı amaçlayan bir yayındır. 1913-1921 arasında çıkarılan Kadınlar Dünyası dergisi ise feminist düşünceleri hayata geçirme amacıyla çıkarılmıştır. Kadın politikası oluşturmayı amaçlayan bu dergide kadınların toplumsal statüleri incelenmiş, politik taleplerde bulunulmuş ve bu taleplerin, ilk kadın memurların İstanbul posta idaresinde işe alınması örneğinde olduğu gibi yaşama geçirilmesi amaçlanmıştır (Akkent, 1994: 15-16).

1912-1913 Balkan savaşı ardından gelen I. Dünya savaşı, ekonomik baskılar, eğitim reformu ve Batı etkisi, kadınların evlerinden çıkıp kamusal alana girmelerine neden olmuştur. Kadınlar artık sadece ev işinde ve tarlada değil sanayi de dahil olmak üzere çeşitli iş kollarında çalışmaya başlamışlardır. 20.yy başlarında tekstil endüstrisinde çalışanların nerdeyse yarısını kadınlar oluşturmaktaydı. Aynı yıllarda İstanbul kibrit fabrikasında çalışanların yarısı da kadın işçilerden oluşmaktaydı. I.Dünya Savaşı sırasında kadınlar hemşirelik ve ortaokul öğretmenliği de yapmaya başlamışlardı (Berktay, 1994: 19).

I. Dünya Savaşı, erkeklerin askere alınması nedeniyle onların görevlerini kadınların devralması ve kadınların erkeklerle omuz omuza savaşması nedeniyle önemli rol değişmelerine yol açmıştır. İstanbul'un işgalinde kadınlar, halkı işgalci güçlere karşı harekete geçirmek amacıyla direniş gösterileri düzenlemişlerdir. Anadolu'da ise Milli Müdafaa için Anadolu Kadın Cemiyeti kurulmuş ve kadınlar zaman zaman savaşa da fiilen katılmışlardır (Berktay, 1994: 21).

II. Meşrutiyet dönemi, kadınların eğitilmesi, onlara iş fırsatları yaratılması, kılık kıyafetlerinin ve yaşam biçimlerinin modernleştirilmesi gibi gelişimlerin yaşandığı dönem olmuştur. Bu dönemde Teal-i Nisvan Cemiyeti, dönemin en ünlü kadın yazarı Halide Edip tarafından kurulmuştur (Berktay, 1994: 20-21). 12 Eylül 1914'te İnas Darülfünunu (Kadınlar Üniversitesi), Nisvan Cemiyeti üyelerinin çabalarının ve Kadınlar Dünyası dergisinde yürütülen tartışmaların bir sonucu olarak açılmıştır. 1920 yılında ise, Kadın Üniversitesi'nin öğrencileri erkek öğrencilerin sınıflarını işgal ederek, kadın üniversitesinin kaldırılması ve erkek öğrencilerle birlikte derslere girme talebinde bulunmuşlardır (Akkent, 1994: 16).

Batı'da Sanayi Devrimi paralelindeki gelişmeler kadınları kendi haklarını aramaya yöneltirken dokuzuncu yüzyıl Osmanlı'sında devletçi elit modernleşmenin bir aracısı ve geri kalmışlığa karşı bir çözüm olarak kadın konusuna eğilmiş ve kadını kamusal yaşama çekmeye çalışmıştır. Ondokuzuncu yüzyılın başından itibaren takibedilen modernleşme çabaları genel hatları itibarıyla üç yönde gelişmekteydi: Anayasal bir hükümetin oluşturulması, entelektüel-bürokrat kesimin yönetimde ağırlık kazanması ve kadınların kamusal yaşama kazandırılmak amacıyla eğitilmesi. Tanzimat'ın ilanını müteakiben 1842 yılında hemşirelik eğitimiyle başlayan kadının eğitilmesi süreci 1914 yılında kadın üniversitesiyle doruk noktaya ulaşmış ve devletçi elit kadını, kamusal alana çıkmak için yeterince cesaretlendirmişti. Kadın böylece Batı medeniyetine giden yolun simgesel belirleyicisi konumuna gelmekteydi (Çaha, 1999: 128-129). Bu durumda Osmanlı'da Batıcı gruplarının kadına bakış açısı, kadının eğitiminin modernleşme sürecinde olması gerekli bir öğe olduğunu vurgusunu ortaya koymaktadır.

Yine on dokuzuncu yüzyılda, gerek Osmanlı'nın, gerekse genel olarak İslam dünyasının en önemli iki sorunu "hukuk" ile "kadın" olmuştur. Geleneksel İslam hukukunun Müslüman-Zimmi ayrımına dayanması, İslam ile eşitlik ekseninde gelişen modern hukuk arasındaki en derin uçurumu oluşturmaktaydı. Aynı şekilde geleneksel olarak mahrem alanla özdeş tutulan kadının, erkeğe göre ikincil konumda kalması, İslam toplumlarının, deyim yerindeyse, yumuşak karnını oluşturmuştur. Evrimci değişim süreci, Osmanlı'nın, İslam dünyasının ikinci yumuşak karnı olan kadın konusunda da adımlar atmasını kolaylaştırmıştır. Yine bu süreç, Osmanlı'da aynı zamanda din-devlet ilişkisini kaotik olmaktan çıkararak; dinin diğer İslam ülkelerinin birçoğunun aksine (hatta Fransa

gibi bazı Hristiyan ülkelerin de aksine), reaksiyoner bir hareketin referansı olmasını önlemiştir (Çaha, 2008: 167-168).

Türk feminizminin doğuşu Türk milliyetçiliğinin gelişmesine paralel bir süreç izlemiş ve Türk kadın hareketine özgül karakterini veren, bu milliyetçilik ideolojisi olmuştur. Bu ideoloji, kadınların kurtuluşunu daha geniş bir toplumsal devrimin önkoşullarından biri saymış, buna karşılık Jön Türkler'in kadın-erkek eşitliğini savunan devrimci düşünceleri, Osmanlı feminizminin yolunu açmıştır (Berktay, 1994: 20).

Osmanlı kadın hareketi içinde yer alan kadınlar erkeklerin tatayyüllerinin ilerisinde haklar talep etmekteydiler. Siyasal haklar bu dönemde kadınlar tarafından şiddetle talep edilmekte ancak erkeklerin, yani iktidar olmuş olan aydınların bu konuda henüz net bir tavrı söz konusu değildi. Bu bakımdan Osmanlı kadın hareketini oluşturan kadın grupları, bir yandan Osmanlı geleneksel değerlerini sorgularken, bir yandan da kendileriyle büyük ölçüde aynı parametreleri paylaşan siyasal iktidar üzerinde bir baskı oluşturmaktaydılar (Çaha, 1999: 212-213).

Sonuç olarak, Osmanlı kadın hareketi, üst ve orta sınıf kadınlarının kendi gündelik yaşamlarındaki deneyimlerine ilişkin eleştirilere dayanmaktadır. Kadın hareketi bağlamında ilk dönem, II. Meşrutiyet döneminde kurulan kadın dernekleri ve bunların özellikle oy hakkını savunan kadın hareketinin başını çektiği uluslararası feminist harekete duyarlı ancak, orta sınıf Osmanlı kadınlarının kendi günlük yaşam deneyimlerinin eleştirisinden beslenen dönemdir." (Tekeli, 1995: 30). Mahkemede kadının şahitliği erkeğin şahitliğinden üstün tutulduğu, ücretli çalışma alanının kadına kapatıldığı, erkeklere birden fazla kadınla evlenme özgürlüğü verildiği ve kadın ev içerisine ait bir obje haline getirildiği Osmanlı kadını Tanzimatla birlikte bir nebze hareketlenmiştir. Tanzimat kadını Osmanlı kadınına bir başkaldırı şeklinde daha bilinçlenmeye başlamış, kadın eğitimi konusunda çalışmalar zamanın aydınları tarafından destek görmüştür. Halide Edip Adıvar gibi aydın ve yazar kişilerin kadın hakları savunuculuğu konusunda çabaları sonucunda kadınların eğitimi konusunda önemli adımlar atılmıştır.

2.1.2. Cumhuriyet Dönemi

Cumhuriyet Dönemi'ne bakıldığında siyasal haklar etrafında örgütlenen dinamik bir kadın grubunun oluştuğunu görülmektedir. Kadınlar 1934 yılında seçme ve seçilme hakkını elde edinceye kadar mücadelelerine devam etmişlerdir (Caporal, 1982: 692-694). Cumhuriyet dönemi ilk uygulamalarından biri kadınların II. Meşrutiyet dönemindeki taleplerini karşılayacak olan bir Medeni Kanun'un 1926 yılında yürürlüğe girmesiydi. Medeni Kanun'la birlikte çok evlilik yasaklanmış ve evlilik devletin denetimine alınarak resmi bir boyut kazanmıştır (Taşkıran, 1973: 120-121). Cumhuriyeti ilan eden Kemalist kadro aynen daha önceki entelektüel-bürokrat kesimin politikalarını takibederek kadını adeta medeniyet değişimi tasarımının bir simgesi olarak kabul etmiş ve kadın adeta devrimin bir simgesi haline getirmeye çalışmıştır. Kadın konusundaki reformlar da bu yönde atılmış adımlar olarak kabul edilmekte ve Cumhuriyet devrimi bir sosyal taban olarak kadınlara dayanmak istenmekteydi (Çaha, 1999: 130-131).

Cumhuriyet döneminde kadın sorunu Kemalist reformların önemli bir unsuru olarak yerini almış ve bu dönemde kadınlara tanınan haklar, ülkedeki bağımsızlık mücadelesinin simgesi olmuştur. Ulusal devlet yaratma süreci içerisinde yurttaşlık hakları kadınları içerecek biçimde yeniden düzenlenmiştir. Uluslaşma sürecinin temel özelliklerinden biri de kadın ve erkek kimliklerinin tanımlanmasıdır. Kemalist reformlar çerçevesinde yeniden tanımlanan "modernist feminite" kavramı içerisinde kadınlar, eğitimli, meslek kadını, klüp ve dernek faaliyetlerine katılan örgütçü kadınlar; iyi eğitilmiş eş ve anne; modayı izleyen feminen kadın gibi farklı imajların birleştirilmesi yoluyla kurulmuştur (Durakbaşa, 1998: 46).

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında, Osmanlı Türk hareket-i nisvanın taşıyıcısı olan yeni kuşak feministler siyasal/içtimai/iktisadi haklar, tam vatandaşlık hakları ve siyasal güce tam katılım talebiyle örgütlenmiştir. Cumhuriyetin ilkelerine dayanarak kadınların siyasal ve toplumsal haklara kavuşmasını isteyen, kendilerini cumhuriyetçi olarak tanımlayan güçlü bir kadın cephesi/muhalefeti oluşmuştur. Nezihe Muhittin bu yıllarda, feminist görüşleri ve etkinlikleriyle, Kadınlar Halk Fırkası (1923) ve Kadın Birliği (kuruluşu 1924) çevresinde toplanan "süfrajet" eylemcilerin ve baskı grubunun öncü kişiliği olmuştur (Zihnioğlu, 2003: 22).

Kemalist reformların çizdiği kadın kimliği, kurumsal düzlemlere uyumlu yurttaşların sosyalizasyonu için kültürel bir çözüm oluşturmaktaydı. Kemalist kadın kimliği aslında, kadınların kurtuluşu adına değil, Cumhuriyet için yeni kadınlar ve erkekler yaratılması yolunda erkekler tarafından kurgulanmış bir modernleşme projesine dayanmaktadır (Tekeli, 1982: 96–97).

Cumhuriyet dönemi kadın kimliğinin esas vurgusundan bir diğeri de kadın yaşamında kamusal yaşamın öne çıkarılmasıdır. Ancak bu kadın kimliği, toplumdaki farklı kadın kimliklerinin varlığının önemsenmemesine neden olmuş ve kadınlar arasında bir kutuplaşmaya yol açmıştır (İlyasoğlu, 1996: 319–320).

Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Ankara'da yeni kurulan hükümet bütün diğer sivil toplum kuruluşları ve unsurları gibi kadınların da gelişimini engellemiş, siyasal arayışlar içinde olan kadınlar üzerinde baskı kurarak onların siyasal taleplerini geciktirmiştir. Kadınlar bu hakları daha 1910'lu yıllarda talep etmekteydiler. 1920'li yıllar boyunca talep etmeye devam ettiler. Bu yönde kampanyalar, sempozyumlar, lobiler ve hatta mitingler yapmaktaydılar. Bunlara rağmen bu haklar kendilerine ancak 1935 yılında, yani, Cumhuriyet'in ilanından on iki yıl sonra verilmiştir. Seçme ve seçilme haklarını elde etmelerinde kadınların bu yönde gösterdikleri faaliyetlerin önemli bir katkısı olmuştur. Hatta Ankara'da toplanan kadınlar Meclis'e kadar bir yürüyüş eylemi gerçekeleştirmiş ve Atatürk'ten ancak bu yönde söz aldıktan sonra dağılmışlardır. Bu eylemin kadınların seçme ve seçilme haklarını elde etmelerinde son derece etkili olduğu bilinmektedir. 1930'lu yılların Türkiye'sinde siyasal iktidar karşısında sesi çıkan ve iktidardan talepte bulunan tek örgütlü kesim, hatta tek kesim kadınlardı (Çaha, 1999: 215-216).

Cumhuriyet dönemi kadınların kamusal yaşama dahil olması yönünde hem gerekli psikolojik desteği hem de hukuksal düzenlemeleri yaparak kadınları memleket kalkınmasına katkıda bulunma yönünde politikalar geliştirmiştir (Çaha, 1999: 131).

Atatürk devrimleriyle kadınlar, 1933 yılında önce belediye seçimlerinde, 1934'te Milletvekili seçimlerinde seçme ve seçilme hakkına kavuşmuştur. 1926'da kabul edilen Türk Medeni Kanunu ile birden fazla kadınla evlenme hakkı kaldırılmış ve o güne kadar tek taraflı olan boşanma hakkı kadına da tanınmıştır. Velilikte ana ve baba kanun önünde

eşit kabul edilmiş, evlenmede kadın ve erkeğe yaş sınırı getirilmiştir (Doğramacı, 1982: 87-89).

Cumhuriyet'in ilanıyla beraber Türk kadınları iki alanda yeni haklar elde etmiştir. Medeni Kanun'la birlikte gelen yeni sosyal haklar ve seçme seçilme hakkıyla gelen siyasal haklar. 3 Mart 1924'de hilafet kaldırıldıktan sonra, 17 Şubat 1926'da sekülerizme en uygun düştüğü varsayılan Medeni Kanun İsviçre'den tercüme edilerek alınmıştır. Verilen haklarla kadınlar, kamusal alandaki erkek ağırlıklı görüntüyü değiştirecek ve Batı görünümlü bir manzara ortaya çıkaracaktı. Medeni Kanun'un Türk kadınına verdiği hakları şu şekilde özetlemek mümkündür. Çok evliliğin yasaklanması, kadına boşanma hakkının verilmesi, mirasta erkekle eşit kılınması, evlilik yaşının sınırlandırılması, mahkemede erkekle eşit muamele hakkına sahip olması ve evliliğin bir memurun nazarında resmi boyut kazanması (Çaha, 1996: 111).

Erkekler tarafından yapılan bu reformların, kadınların hak elde etmeleri için yapılmadığı, bu hakların, devlet katındaki dönüşümün bir aracı olarak kullanıldığı ve özellikle de tek partili dönemde kadınlara siyasal hakların verilmesini, tek partili idarecilerin dünya üzerindeki diğer tek parti diktatörlüklerinden farklı olduğunu vurgulamak istemeleri olarak yorumlanmaktadır (Tekeli, 1998: 25). Ancak bu görüşe katılmayanlar, tepeden inme gibi görünen bu reformların, aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden itibaren başladığını ifade etmektedir (Arat, 1998: 52-53).

Cumhuriyet döneminde kadınlar, çok sayıda dernek aracılığı ile Batı Avrupa'daki feminist söylemi Türkiye'ye taşımışlardır. Öte yandan, kamusal alana açılmak için verdikleri mücadelenin yanı sıra siyasal haklar da talep etmişlerdir. Osmanlı'dan taşıdıkları enerjilerini Cumhuriyet'in ilanından sonra CHP'den önce bir siyasal oluşuma dönüştürerek Kadınlar Halk Fırkası'nı kurmuşlardır. Ancak bu oluşuma resmi izin alamayan kadınlar, bu kez Türk Kadınlar Birliği adlı güçlü bir derneğin çatısı altında bir araya gelmiş, seminerlerle, konferanslarla, lobicilik faaliyetleriyle, hatta sokak gösterileriyle seçme ve seçilme yönünde haklar talep etmiş ve bu yöndeki isteklerini hükümete kabul ettirmişlerdi (Çaha, 2000: 203-204).

Cumhuriyetin kurulmasıyla ilk on yıl içinde, Medeni Kanunun çıkarılması ve oy hakkı eşitliğini sağlayan anayasa değişikliğinin 1934'te yapılması ile kadınların yasal statüleri Osmanlıya göre çok daha eşit bir konuma gelmiştir. Kadınların, Cumhuriyetin kuruluşunda cephe ve cephe gerisinde yaptıkları hizmetler yeni devletin yöneticileri tarafından görmemezlikten gelinmemiştir. Aynı zamanda devlet tarafından ön plana çıkarılan Türk milliyetçiliği ideolojisi, Osmanlı öncesi Türk geleneklerinde var olduğu savunulan daha eşitlikçi cins ilişkileri modeline yaslanarak kadınlara ev kadınlığının dışında, özellikle öğretmenlik gibi mesleklerde seçkin bir konum vermiştir. Böylece onlara Osmanlı düzeninde aile ve evle sınırlı kalan yaşam modeline alternatif oluşturabilecek bir model sunmaya önem vermiştir. Karşılığında kadınlardan, kurulan yeni toplum düzenine ve laik devlete sadakat bekleyen devlet, kadınlara yurttaşlık haklarının erkeklerle eşit biçimde tanınması vaadini vermiştir. 1935'te "*Türk kadınlarının artık erkeklerle eşit haklara sahip oldukları için"* böyle bir örgüte ihtiyaçları kalmadığı gerekçesiyle, o sırada varlığını sürdüren ve yüzyıl başının kadın hareketinin Cumhuriyetle köprüsünü kuran Türk Kadınlar Birliği'ni kapatarak tabandaki bağımsız kadın hareketine son verilmiştir. Kendilerini bu tarihten sonra ideolojik olarak feminizmden çok farklı Kemalizmle özdeşleştiren kadınların kuşağı feminizme sırt çevirmiştir. Bunda Cumhuriyetin eğitim ve meslek gibi kanallardan görece seçkin konumlara gelmelerinin de payı olmuştur (Kayhan, 1999: 50).

Bu dönemin resmi ideolojisi Medeni kanun ve oy hakkıyla kadınlar konusunda öylesine bir tarih anlayışı oluşturdu ki, kadınlar da Cumhuriyet'le birlikte kurtuluşa erdiklerine olan inançlarıyla kendilerini rejime adadılar. II. Meşrutiyet döneminde hayli politize olan kadınlar 1935 yılından sonra sahneden silinerek bunların yerini ikame eden yeni kadın kuşağı bu tarihten itibaren Cumhuriyet rejimine karşı minnet borçlarını ödemeye koyuldular. Bu konudaki ilk sapma 1970'li yılların ortalarında soldaki kadınlardan geldi. Ancak soldaki kadınlar da kadına değil, sola hizmet ettikleri için gerçekte kadın kimliği konusunda orijinal bir adım atamadılar. Bu konudaki çizgiden gerçek anlamda sapmayı feminist kadınlarla 1980 sonrasında İslamcı kadınlar sağladılar (Çaha, 1999: 217).

Sonuç olarak, Cumhuriyetin ilanıyla birlikte yeni bir kimliğe bürünmeye başlayan kadınlar, tek partili rejim de ulusal amaçlar çerçevesinde mobilize edilmiş ve muasır

medeniyet seviyesine ulaşma misyonu yüklenerek modern Türkiye Cumhuriyet'inin sembolü olmuştur. Kadının söz konusu araçsallaştırılmasının neticesi olarak da çok partili dönemden 1970'li yıllara kadar geçen sürede kadın hareketinin pek fazla etkin olmadığını görülmektedir. 1970'li yıllarla birlikte kadın hareketinde canlanmalar başlamakta kadın hareketi sol örgütlenme tabanlı ivme kazanmaktadır.

2.1.2.1. Türkiye'de 1980 Sonrası Feminizm

Türkiye'de 1980'li yıllar ile birlikte kadın açısından yeni bir dönem başlamıştır. Feminist hareket sağ ve soldan bağımsız olarak kendini göstermiş ve farklı kesimlerden feminist politikalar yeniden tanımlanmıştır. Kendilerini yeniden ifade eden feministler kamusal alanda siyasal eylemlere yönelmiş ve seslerini duyurmaya başlamışlardır. Çoğunlukla iş sahibi, eğitim görmüş orta sınıf, kentli kadınlar öncülüğünde ortak çıkarlara sahip geleceğe yönelik projeler üretilmeye başlanmıştır. Yürüyüşler, dilekçe kampanyaları ve farklı yayınlarla seslerini duyuran feministler medya üzerinde de yankı uyandırmışlar ve değişik kesimlerin dikkatini çekmişlerdir

Türkiye'de 1980'li yıllarda gelişen sivil toplum cephelerinden birini de kadın grupları oluşturdular. 12 Eylül askeri müdahalesini takibeden dönemde Türkiye'de gelişen ilk ve orijinal hareketlerden birini kadın hareketi içinde önemli bir akım olarak ön plana çıkan feminizm oluşturulmuştur. Askeri yönetim dönemi özellikle solda yer alan bir grup kadının kendi konumlarını sorgulamasına fırsat vermiş ve solun dağınıklığı bu kadınların kendilerini yeni bir kimlikle lanse etmelerinin yolunu açmıştır. 1980'li yılların başından itibaren yeni bir oluşumu teşkil eden feminist kadınlar, birkaç yıl sonra kamusal platformda siyasal eylemlere yönelmiş ve seslerini duyurmaya başlamışlardır. 1986 yılında "Kadına Karşı Her Tür Ayrımcılığı Kaldırma" amacıyla başlatılan dilekçe kampanyasını bir dizi yeni kampanya ve eylem takip etmiş ve bunlar da feminist kadınların sesinin duyulmasında önemli rol oynamıştır. Sokak eylemleri, dilekçe kampanyaları ve değişik kesimler arasında büyük yankı uyandırmıştır. Kadın konusu bir anda medyanın, kitapların, dergilerin, araştırmaların, televizyonun, sanatın, sinemanın ve tiyatronun konusu olmaya başlamıştır (Çaha, 2003: 266-267).

Kadın Hareketi'nin 1980'li yılların başında hız kazanması şu şekilde açıklanmaktadır (Kılıç, 1998: 352):

- Feminizm açısından Türkiye'nin Batıya göre beş ya da on yıllık bir gecikme yaşaması, feminist eylemlerin görünümlerinde de farklılaşmalar yaratmıştır. Batıdaki 1960 ve 1970'lerde yaşanan feminist hareketlerinin etkisi Türkiye'de ancak 1980'lerde görülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla da bu dönemde Türkiye'de yaşanan kadın hareketinin, Batının "ikinci dalga" olarak nitelendirilen feminist söylem ve eylem biçimlerinden önemli ölçüde etkilendiği söylenebilmektedir.
- Türkiye'de 1980'lerin başından itibaren siyasal, ekonomik ve toplumsal yaşamda ortaya çıkan değişmeler feminist hareketleri de etkilemiştir. 1980 Askeri Darbesinin bütün siyasi yapılanmalarla birlikte özelikle de Marksist sola getirmiş olduğu yasal sınırlama ile feminist hareketlerin önü açılmıştır. 1980 öncesi güçlenen sol yapılanmalarının gündeminde gerçek anlamda bir "kadın" sorunsalı yer almamakla birlikte, kadın sorunu sınıf ilişkileri bağlamında değerlendirilmekteydi. Askeri darbenin de etkisiyle parçalanma yoluna giden sol örgütler içinde yer alan kadınlar, sorunlarını ve kendi taleplerini ifade etmişlerdir (Berktay, 1995: 316). Toplumsal ve siyasal yaşama etkin olarak katılmayan kadınlar, 80'lerden sonra kitlesel olarak bir kadın hareketi yaratma yoluna gitmişlerdir. Böylece 1980'li yıllar, Türkiye'de kendilerini ilk kez "feminist" olarak adlandıran örgütlenmelere tanık olmuştur. 1981 yılında küçük gruplar halinde toplanarak bilinç yükseltme çalışmaları yapmaya başlayan feministler, 1982 yılında kadın sorunlarının tartışıldığı bir sempozyum yapmayı başarmışlardır. 1984 yılından itibaren de dernek, vakıf ve şirketler kurarak örgütlenmeler oluşturmuşlardır.
- Bu dönemde Batı dilini bilen, eğitim görmüş, kendi başına yaşayan ve çalışan, ekonomik özgürlüğü olan ve feminist hareketten etkilenen kentsel kadın tipolojisinin oluşması da kadın hareketinin gelişmesinde etkin olmuştur.
- Kemalist reformlardan yararlanarak iyi eğitim görmüş kadınların, akademik hayata dahil olmaları ve kadın çalışmalarının başlaması feminist hareketlerin de başlamasını sağlamıştır.

- 1980'li yıllarda ortaya çıkan kadın hareketi, Kemalist geleneğin bir uzantısı şeklinde yorumlanmaktadır. Bu dönemde gündeme gelen kadın hareketi, Kemalist reformların önderliğinde gerçekleşen Batılılaşma sürecinin bir parçası olarak değerlendirilirken, bu reformların olanaklarının bir sonucu olarak da algılanmaktadır.

Birbirlerinden bağımsız olan kadın örgütleri 1988'de yayımlanan "Kadın Kurtuluş Bildirgesi" ile bir araya gelmişlerdir. Bu bildirgeyi yayımlayan kadınlar, 1989'da Ankara'da "I. Feminist Hafta Sonu"nu düzenlemişlerdir. 1990'lı yıllara gelindiğinde ise Türkiye'de feminist hareket içerisindeki ilk farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Feminist hareketin hem örgütsel hem de mekansal anlamda çeşitlilik kazanması gündeme gelmiştir. 80'li yıllarda kitlesel eylem ve protesto ağırlıklı kadın hareketi, 1990'lı yıllarda örgütlenme çabalarının ağırlık kazandığı bir dönem olma özelliğini taşımaktadır (Ecevit, 2002: 90).

1980 sonrası Türkiye'sinde kadınlar farklı değerler doğrultusunda örgütlenme yönünde bir geliştirme kaydettiler. Kadınlar salt kadın hakları için örgütlenerek bir takım hakları manipüle etmeye çalıştılar; ancak bu yöndeki örgütlenmeler kadınları faklı alanlarda hak talep etmeye yöneltmiştir. Gerek değişik feminist gruplarda yer alan, gerekse İslami kesimdeki kadınlar arasında çok sayıda dernek, vakıf, platform vb. gibi oluşumlar ortaya çıktı. Örgütlenme konusu da sivil toplumun olmazsa olmaz kurallarından birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla kadınlar örgütlülük konusunda da sivil toplum oluşumuna katkıda bulundular (Çaha, 1999: 219).

1990'lı yıllarda feminist hareket biçim değiştirerek yaygınlık kazanmıştır. Feminist hareketin yaygınlaşması, hem olumlu hem de olumsuz özellikler taşımaktadır. Bu hareket içerisinde yer alan grup ve kişilerin sayısının artması yönünden olumlu bir nitelik olarak karşılanırken, bunlar arasındaki iletişimin giderek zayıflaması olumsuz bir nitelik olarak değerlendirilmektedir. 90'lı yıllardaki feminist hareket, coşkulu kitlesel buluşmaların ve protestoların yaşanmadığı, genelde etkisini yitirmiş bir dönem olarak kabul edilmektedir (Ecevit, 2002: 92).

Kadın hareketi içinde yer alan kadın gruplarının bir sivil toplum cephesi olarak oynadığı rolü toplumsal gruplar üzerindeki etkisinde görülmektedir. Kadın gruplarının

faaliyetleri, söylemleri ve talepleri kadın konusunu başta İslami ve sol kesim olmak üzere birçok kesimin gündemine sokmaya başarmıştır. Değişik kesimler yayınlarında bu konuya eğilmenin yanı sıra, değişik dernekler altında örgütlenerek kadın konusunu farklı bağlamlarda tartışmış ve bu konuyla uğraşmışlardır. Seküler feminist hareket içinde yer alan kadın grupları seslerini; Kadınca, Sosyalist Feminist Kaktüs, Feminist, Kim gibi dergilerle duyururken; İslami kesimde kadın konusuyla ilgilenen ve tirajları elli binleri bulan dergiler yayınlanmaya başlamıştır. Bu kesimde sayıları on binleri bulan Kadın ve Aile, Bizim Aile ve Mektup türünden dergiler, kadının geleneksel ev kadınlığı rolünü pekiştirici söylemleri işlerken, 1990'lı yılların ortasına doğru sesini duyuran Kadının Kimliği gibi dergiler, kadının modern kamusal yaşamda yerini almasına dönük bir söylem geliştirmiş ve kadını kamusal alnın bir aktörü durumuna getirmeye çabalamıştır (Çaha, 203: 267-268).

1990'da feminist hareket, kent merkezli hareket olmaktan çıkarak, temelde toplumsal cinsiyeti sorgulayan, yerel kadın sorunlarını da gündeme getiren birçok sivil toplum örgütlenmesiyle ülke geneline yayılmıştır. Bu atmosfer içinde Diyarbakır'da kurulan Ka-Mer (Kadın Merkezi), temel insan haklarını savunan ve bu hakların, özel yaşamlarında, kadınlar için de geçerli olması gerektiğine inanan, ırk, din, dil ve cins ayrımcılığına, her türlü şiddete, hiyerarşiye karşı olan, kadınlar arası dayanışma ve paylaşımı ilke edinen bir kadın kuruluşu olmuştur (Akkoç, 2002: 209). Hiyerarşiyi reddeden, eşit emek, eşit söz hakkı politikasını benimseyen Ka-Mer, bu amaç doğrultusunda iletişim, kadına yönelik şiddet, kadının insan hakları, anayasal haklar, medeni kanun, aile içi ve aile dışı şiddet, cinsellik, kadının ekonomik hakları, toplumsal cinsiyet rolleri, kız çocuğunun eğitimi ve ayrımcılık konularında tüm kadınlara yönelik grup çalışmaları yapmıştır. Çalışmalar sonucu kadınlardaki değişiklikleri Akkoç şöyle ifade eder: "Birey olduklarını hissediyorlar. Haklarını öğrenip, hakları olanı alabilmek için uğraş vermeye başlıyorlar. Şiddetin kapsamını tanımlıyorlar. Yaşadıkları şiddete karşı durmaya başlıyorlar. Daha iyi iletişim kurabiliyor, iş hayatına atılıyorlar" (Akkoç, 2002: 210).

Bunun yanında Ka-Mer 1997'de Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı ile görüşmeler yaparak, şiddet yaşayan kadınlara destek olmak için "Acil Yardım Hattı" çalışmasını başlatmıştır. Başvuran kadınlara, psikolojik, hukuki ve iş danışmanlığı desteği sağlamıştır.

Ayrıca Acil Yardım Hattı'na başvuran şiddet yaşamış kadınların, daha rahat bir ortamda görüşmelerini sürdürmeleri için, çocuklarını bırakabilecekleri çocuk evi projesi de hayata geçirilmiştir (Akkoç, 2002: 214- 215).

1995 yılında temelde Güneydoğulu kadınların sosyal hayatın içinde daha aktif ve üretken bir şekilde yer almaları için faaliyet gösteren ÇATOM (Çok Amaçlı Toplum Merkezleri) açılmıştır. Hedef kitlesi genç kızlar ve kadınlar olan ÇATOM'larda temel ilke, kadınlara ne yapacaklarını değil, hangi koşullarda neler yapabileceklerini göstermektir. ÇATOM' larda eğitim, sağlık, gelir getirici faaliyetler, sosyal destek ve kültürel-sosyal etkinlikler olmak üzere beş temel alanda çalışmalar yürütülmektedir (Açık, 2002: 295).

1993 yılında kurulan Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler Vakfı, gerek Türkiye'de gerekse uluslar arası düzeyde kadınların insan hakları konusunda faaliyet gösteren bir sivil toplum örgütüdür. Kadınların özel ve kamu alanlarında karar alma ve yönetim mekanizmalarında erkeklerle eşit koşullarda aktif katılımlarını desteklemek, demokratikleşme sürecinde gerekli donanımı edinmelerini sağlamak ve yeni çözümler üretilmesine ön ayak olmayı amaç edinen vakıf, kadının insan hakları üzerine araştırmalar yapmakta, eğitim çalışmaları düzenlemekte ve lobicilik faaliyetleri yürütmektedir. Vakıf, 1997-98'de aile içi şiddetin önlenmesine yönelik 4320 sayılı Aileyi Koruma Kanunu için kampanya, 2000-2001'de Medeni Kanun kampanyalarını koordine etmiştir. 2000- 2004 arasında, Türkiye'de kadının insan hakları açısından çok önemli kazanımlarla sonuçlanan Kadın Bakış Açısından Türk Ceza Kanun Reformu için ön ayak olmuş ve ulusal kampanyayı koordine etmiştir. Yine 1998 ve 2004'te BM CEDAW Komitesi'ne Türkiye için raporlar sunmuştur. Ortadoğu, Güney Asya ve Uzak Doğu'daki kadın örgütleri arasında bir dayanışma oluşmasına ön ayak olan vakıf, kadının toplumsal konumu, aile içi şiddet, Müslüman toplumlarda kadın ve cinsel haklar konusunda araştırmalar yürütmüştür (İlkkaracan, 2004: 88). Böylelikle kadın meselesinin farklı coğrafyalardaki yansımasını karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ele almıştır. Uluslararası işbirliğinden almış olduğu güç ve meşruiyetle kadınların taleplerinin ulusal düzeyde ilgi görmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak, 1980'li yıllarda feminizm uyanış dönemine geçmiştir. Bu dönemde feministler YAZKO tarfından çıkarılan haftalık Somut Dergisinde bir sayfa çıkarmaya başlamışlardır (Çaha, 1996: 145). Üniversiteli genç kızların da katılımıyla feminizm bir

hareket olarak yayılmaya başlarken kadın konusu da kitapların, araştırmaların, dergilerin, yayınların konusu olmaya başlamıştır (Çaha, 1996: 146). Bu gelişimlere paralel olarak Türkiye'de yine bu dönemde sosyalist, liberal, radikal ve İslamcı feministlerden söz edilir olmuştur. Bilinç yükseltme toplantıları gibi faaliyetler ile bir araya gelen kadınlar birey olarak farklılıklarının bilincine varmışlar ve kendi kimliklerinin feminist söylevlerini ifade etmeye başlamışlardır. Bu yıllarda ortaya çıkan şehirleşmeyle beraber mesleki açıdan farklılaşma nüfus yoğunlaşması feminizm için elverişli ortamı oluşturmuştur. Liberal feminizm bu şekilde Türkiye'de doğmuş ve 1982 yılından sonra kadınlar görüşlerini kamuoyuna açıklama cesaretinde bulunmuşlardır.

2.1.2.2. Günümüz Türkiye'sinde Feminizm

Feminist hareketler 1980 sonrası Türkiye'sinde küçük entelektüel bir grup olarak ortaya çıkmış, 90'larda ise İslami hareket ve Kürt hareketi içinde politikleşmiş kadınlar feminizmi etkilemiştir. Günümüz Türkiye'sinde toplumsal cinsiyete ilişkin duyarlılığın arttığını ve artık kadınların kendi inisiyatifleri doğrultusunda hareket edebilecekleri özgür bir platformun oluştuğu söylenebilir.

Bir sivil toplum cephesi olarak kadınlar, 1980'li yılların başlarından itibaren başlayan süreçte devleti kendi taleplerine karşı hassas bir noktaya getirmiş olmakla birlikte, devletin öngördüğü bir kadın kimliğinin aksine, kendi kimliklerini kendi referansları doğrultusunda şekillendirmiş ve otonom, farklılaşmış bir sosyal oluşumu teşkil etmişlerdir (Çaha, 2000: 270).

2000'li yıllara gelindiğinde kadın örgütleri sayısındaki artış devam etmiştir. Kadın örgütlerindeki sayısal artış ve giderek Türk toplumunda kadın haklarına karşı artan duyarlılığa paralel olarak kadınlar lehine önemli adımlar atılmıştır. Bu adımların başında yasal alandaki düzenlemeler gelmektedir. Anayasada gerekli revizyonlar yapılarak kadınla erkeğin eşitliğine ilişkin vurgular güçlendirilmiştir. İsviçre Medeni Kanunu yerine, kadınla erkeği hem ailede, hem de toplumsal alanda eşit gören yeni bir Medeni Kanun yapılmış ve kadınla erkeğe eşit muameleyi öngören yeni bir Ceza Kanunu yapılmıştır. Bunlara ilaveten, Belediye Yasası'nda gerekli düzenlemeler yapılarak şiddete maruz kalan kadınların devlet koruması altına alınması sağlanmıştır. Yine aile ile ilgili yapılan

düzenlemede kadının şiddete maruz kalmasını önlemeye yönelik düzenlemeler yapılmıştır. Kadınlara yönelik olumlu adımların atıldığı alanlardan biri de siyasetteki temsilde görülmektedir. Türkiye'de kadınların Meclisteki sandalye sayısı 2007 yılına kadar yüzde 4.5'i geçememiştir. Ancak kadınlar 2007 yılından sonra bu oranın üzerine çıkmış, bugün için yüzde 14.2 oranında Mecliste temsil edilir hale gelmiştir (Altuntaş, 2013: 382-383).

Günümüz Türkiye'sinde kadın konusunda çalışmalar uluslararası sürece bağlı olarak da gelişim göstermektedir. Türkiye, 3232 sayılı Yasa ile onaylanması uygun bulunan Birleşmiş Milletler Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesini (CEDAW) 1985 yılında imzalamıştır (RG. 18898). BM 4.Dünya Kadın Konferansı sonucunda kabul edilen Pekin Deklarasyonu ve Eylem Planını da Türkiye çekince koymadan imzalamış bulunmakta ve cinsiyet eşitliğini sağlamaya yönelik bir "eşitlik çerçeve yasası" çıkarmayı taahhüt etmektedir. TBMM, 4770 sayılı "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesine İlişkin İhtiyari Protokolün Onaylanmasının Uygun Bulunduğu Hakkında Kanun"u kabul etmiştir (RG. 24034). 8 Eylül 2000'de New York'da imzalanan sözkonusu İhtiyari Protokol'ün 1. maddesi uyarınca Taraf Devlet, "Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Önlenmesi Komitesi"nin, Protokolün 2. maddesinde düzenlenen yetkisini tanımaktadır. Buna göre, "Komite", Taraf Devletin yargılama yetkisi altında bulunan bireyler veya bireylerden oluşan gruplar tarafından ya da onlar adına, Sözleşmede yer alan haklardan herhangi birinin Taraf Devlet tarafından ihlali sonucu mağdur kalındığı iddiası ile yapılan başvuruları incelemekle yetkilidir.

Dünya Ekonomik Forumu'nun Küresel Toplumsal Cinsiyet Uçurumu Raporu'na göre Türkiye dünyada toplumsal cinsiyet uçurumunun en derin olduğu ülkelerden biridir. Bu raporda ülkeler, toplumsal cinsiyet uçurumuna göre; "ekonomik katılım ve fırsatlar, eğitime erişim, siyasal güçlenme, sağlık ve hayatta kalabilme" gibi dört temel kriter esas alınarak sıralanmaktadır. Raporda ülkelere 0 ile 1 arasında bir puan verilmekte, puan 1'e yaklaştıkça uçurum kapanmakta, 0'a yaklaştıkça derinleşmektedir. Türkiye'nin bu sıralamadaki konumu, 2006-2010 yılları arasında şöyle seyretmiştir:

Tablo 1: Türkiye'nin Küresel Toplumsal Cinsiyet Uçurumu Raporu'na Göre Konumu

YIL	TOPLAM ÜLKE SAYISI	TÜRKİYE'NİN PUANI	TÜRKİYE'NİN SIRASI
2006	115	0.585	105 (En Derin 11. Ülke)
2007	128	0.5768	121 (En Derin 8. Ülke)
2008	130	0.5853	123 (En Derin 8. Ülke)
2009	134	0.5828	129 (En Derin 6. Ülke)
2010	136	0.5876	126 (En Derin 11. Ülke)

Kaynak: Dünya Ekonomik Forumu, Küresel Toplumsal Cinsiyet Uçurumu Raporu 2010 raporlarından derlenmiştir. http://www3.weforum.org/docs/WEF_GenderGap_Report_2010.pdf, (Erişim Tarihi: 22.10.2012).

Türkiye anayasasında 2004 yılında yapılan değişiklikler ile kadın ve erkeğin eşit haklara sahip olduğu Anayasa'nın 10. maddesine yapılan şu değişiklikle vurgulanmaktadır: "Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür." Yeni bir medeni kanun (2001), iş kanununda yapılan değişiklikler, aile mahkemelerinin kurulması (2003) ve yeni bir ceza kanununun oluşturulması (2004) kadının statüsünde kapsamlı değişiklikler getirmiştir. Bunlar, çokeşliliğin kaldırıldığı 1920'lerden beri bu konuda gerçekleştirilen en etkili reformlar olmuştur.

Kadının toplumsal, ekonomik ve siyasal konumunu etkileyen ve belirleyen en önemli değişkenlerden biri eğitimdir. Bu nedenle iş ya da mesleğe dayalı her türlü sosyal sınıflama, eğitim değişkenini de kapsar. TÜİK'in "Adrese Dayalı Nüfus Sistemi"nde ayrıntılı verileri esas alındığında Türrkiye'de kadının eğitim durumu sayısal olarak şu şekilde tanımlanabilmektedir. 15 yaş ve üzeri kadın nüfusunun %14.7'si okuma yazma bilmemektedir. Kadın nüfusunun; %35.1'i ilkokul %3.8'i ortaokul veye dengi okul, %16'sı lise mezunudur. Kadın parlamenterlerinin %60'lık dilimini oluşturan üniversite mezunları, kadın nüfusunun %5.3'ünü, kadın parlamenterlerin %16'lık dilimini oluşturan yüksek lisans mezunları kadın nüfusunun %0.4'ünü, kadın parlamenterlerinin %18'lik dilimini oluşturan doktora mezunları kadın nüfusunun %0.1'ini oluşturmaktadır. Görüldüğü üzere kadın parlamenterlerinin eğitim düzeyi Türkiye'deki genel kadın nüfusunun eğitim düzeyinin çok üzerinde bulunmaktadır (Altuntaş ve diğerleri, 2012: 273). Sayısal veriler

yorumlandığında kadının konumunun hala günümüzde istenildiği yere gelmediği ve feminist mücadelenin hala devam etmekte olduğu gözlemlenebilir.

Bugün gerek feminist ve Kemalist kadınlar, gerekse Kürt ve İslami kimlikteki kadınlar kadına yönelik bazı sorunlar konusunda ortak bir tutuma sahiptir. Töre cinayetleri, aile içi şiddet, taciz, eğitimden yoksunluk, aile zoruyla evlilik, küçük yaşta evlendirme gibi sorunlarla her kesimden kadın gruplarının yoğun biçimde mücadele ettiğini söyleyebiliriz. Değişik kesimden kadın grupları 2000'li yıllarda harekete geçirilen "Haydi Kızlar Okula", "Baba Beni Okula Gönder" gibi kampanyalara kendi cephelerinden destek sağlayarak kız çocuklarının okullaşmasına katkıda bulunmuştur. Bu hususu dikkate aldığımızda şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Türkiye'de farklı kadın grupları kendilerince bir takım sorunları önleyerek bu sorunlar üzerinde durmalarına rağmen; hepsinin bazı sorunlar üzerinde ortak bir tutuma sahip olduğun söylenebilir. Farklı cepheden kadınlar bu sorunlarla bazen farklı, ama bazen de benzer taktik ve stratejilerle mücadele etmektedirler (Altuntaş, 2013: 384).

Kısaca, Türkiye'deki kadın hareketleri, dünyada gelişen feminist anlayışları tanıdıkça Kemalist modernleşme anlayışından uzaklaşmakta, böylece tüm kadınları tek bir kimliğe ve kurtuluş reçetesine mahkum etme tutumunu bir kenara bırakmaktadır. Bu yönüyle değerlendirildiğinde Türkiye'deki kadın hareketlerinin de postfeminizmin çekim alanına girdiğini söylemek yanlış olmayacaktır (Altuntaş, 2013: 385). Günümüzde artık kadınlar birey olarak farklı olduklarının bilincine varmakta, kadın olmaktan çok kimlik farklılıkları üzerine inşa edilen kadın olma duygusunu paylaşmaktadırlar. İslami hareket içinde politikleşen kadınların kitlesel varlığı feminist hareket açısından önemli eşiklerden birini teşkil etmesi de buna örnek gösterilebilmektedir.

2.2. 2000'li Yıllarda Kadınlar Arası Farklılık Tartışmaları

İki binlerdeki yeni dalga feministler, kimlik, sınıf etnik aidiyet, cinsel yönelim farklılıkların göz ardı edilmediği bir feminizm talebiyle ortaya çıkmaktadırlar. Kürt kadınlar ve Türk kadınlar, İslami ve Laik kadınlar, yoksul kadınlar ve yoksul olmayanlar, lezbiyen kadınlar ve heteroseksüel kadınlar aynı ezme ezilme ilişkisi içinde değil, farklı biçimlerde tahakküme tabi olmaktalar. Feminizm bu farklılıkları yok saymak yerine,

bunların altını çizmek ve bu farklılıkları da içeren yeni bir feminist algıyla ortak hedeflerde mücadele etmek istemektedir. Bu yüzden ilk feminist dalgayı, on yıl önce Batıda olduğu gibi Batılı anlamda evrenselci, kimliklere karşı duyarsız, orta sınıf olmakla eleştirmektedirler.

Kadınların dinamik bir süreç içinde kültürel ve diğer kimlikleriyle birlikte varlık bulmasının iki önemli sonucu ortaya çıkmaktadır: Kadınlar bir taraftan ait oldukları kategorilere dahil olmaktan kaynaklanan dışsal kaynaklı dezavantajlar ve baskılar yaşarken, bir taraftan da ait olduğu kategorinin kadına yüklediği farklı kadınlık durumları, konumları ve ezilmişlik biçimlerini yaşamak zorunda kalmaktadır. Böylece kadınlar hem ait oldukları kategori içinden hem de ait olmadıkları kategoriden dolayı bir hiyerarşi ve hegemonik söylem içinde konumlandırılmakta ve çoklu mağduriyet yaşamaktadır (Altuntaş, 2012: 30).

Söz konusu çoklu mağduriyet, kadınlar arasında öncelikle ait oldukları kültürün dayattığı mikro ataerkil yapı ile savaşma durumu yaratmaktadır. Türkiye örneğinde, İslam kimliği ile eklemlenen kadınlar, kadının imam, müftü olması; çok eşlilik, imam nikâhı, camilerin eşit bir şekilde kadınlara açılması, zina gibi tartışmalar ile İslami ataerkil yapının (oryantalizme düşmeden) eleştirilmesini sağlamaktadır. Kürt kimliği ile eklemlenen kadınlar ise, başlık parası, berdel, töre cinayetleri, küçük yaşta evlilik, kızların okutulmaması gibi uygulamalar başta olmak üzere aşiret yapışırım ataerkil dayatmalarına karşı mücadele vermektedir. Alevi kimliği ile eklemlenen kadınlar da, özellikle kadının evliliği sona erdirme-boşanma hakkı konusunda Alevi inancı içinden seslerini yükseltmeye başlamıştır. Benzer eleştirileri başka mikro bağlamlarda da görmek mümkündür (Altuntaş, 2012: 30).

Bu bağlamda, 1995 seçimleriyle Türkiye'nin siyasal ortamındaki belirleyici rollerini ispatlayan Kürt sorunu ve siyasal İslam, tüm toplumsal muhalefetle birlikte kadın hareketinin tartışmalarının da gündemini belirleyen temel aktörler haline gelmiştir. Siyasal İslam'ın en önemli mevzi savaşı olarak kabul ettiği türban sorununa yaklaşım1980'lerin feminist hareketinin ayrımlarından çok daha fazla farklı kurumsal ve politik ayrımları ortaya çıkarmıştır. Diğer taraftan Türkiye'deki kadın hareketinin ve feminist hareketin diğer bileşenleriyle yan yana geldiklerinde, Kürt kadın ve Müslüman kadın olmaktan

kaynaklı ezilmişliklerin yeterince dikkate alınmadığı eleştirisi de söz konusudur. Bu anlamda Türkiye'de de, siyah kadınların Amerika'da yaşadıkları farklılaşma/ötekileşme olgusu yaşanmaktadır (Acker, 2001).

Kadınlar arasındaki farklılıklar yalnızca politik, sınıfsal ya da kültürel kaynaklı değildir. Toplumsal yaşam tecrübesinden kaynaklanan farklılıklar da önemli konumlanmalar ve mağduriyetler yaratmaktadır. Suçlu kadın, hayat kadını ya da lezbiyen kadın olmanın da kadınlar açısından önemli toplumsal sonuçlar yarattığı ve farklı ikincilleştirme ve baskı şekilleri ile sonuçlandığı görülmektedir (Altuntaş, 2012: 19). Farklılık söz konusu olunca öncelikle kadınların yaşadıkları tecrübelerinden hareketle kendilerini erkekten tecrit edici bir dile ihtiyaçları olmaktadır. Buradan hareketle kadın bedenini, kadınlığı ve kadına özgü eylemleri (doğurma, çocuk büyütme vb.) olumlayarak işe girişilmektedir. Yani bir bakıma kendilerini kendi zaviyelerinden yeniden yorumlamaktadırlar. Erkekten farklı bir varlık ortaya koymaktadırlar. Bu nokta ise Türk feministlerinin kabul edemeyecekleri bir husus olmaktadır. Çünkü Türk feminist gruplarının ayırt edici söylemlerinden biri erkekten ayrılma değil, onunla bütünleşmektir. Başka bir deyişle erkekle aralarındaki engeli ortadan kaldırmaktır. Böyle olunca bu kadınlar için kadın kurtuluşu ve kadın hakları gelip cinsellikle odaklaşmaktadır. Oysa postmodern feministlerin sorunu öncelikle bu olmamakta, kadın onlara öncelikle yaşadığı bağlam içinde kadın olmaktadır. Bu noktada Türkiye'de feminist grupların değil, kamusal yaşama girme mücadelesi veren Müslüman kadınların postmodern feminizmle daha rahat bir bağ kurabilecekleri düşünülmektedir (Çaha, 1999: 223).

Bu bağlamda Türkiye' de yukarıda açıklandığı gibi kadın farklılıkları konusunda belirgin özellik taşıyan Kürt kadınlar ve İslamcı kadınlar önemli birer örneklerdir. İslamcı ve Kürt kimliğinin kamusal imajında kadınlar önemli bir yer işgal eder. Kadınlar, hiçbir şey yapmalarına gerek kalmadan salt kamusal alandaki sembolik görünürlükleriyle her iki ideoloji/toplum projesinin de propagandasını gerçekleştirmiştir. İslamcı ve Kürtçü ideoloji Türkiye'de toplumu dönüştürme amacındaki projeler olarak yükselmiştir. Geniş bir yelpaze oluşturan İslamcılar temelde toplumu İslami değerlere göre yeniden dönüştürmek batıdan farklı, özgün bir medeniyet anlayışı geliştirmek çabasındadır. Kürt hareketi ise, Kürt kimliği temelinde bir Kürt toplumunu yaratmaya çalışmıştır. Tıpkı erken dönem cumhuriyet ideolojisi (Kemalist ideoloji) gibi. Cumhuriyet ideoloji, toplumu batı modern

değerlere göre dönüştürerek batılı bir medeniyet projesi oluşturma ve batı ile eklemlenme amacında olmuştur. Sonuç olarak, her üç ideolojide de, toplumun değişimi-dönüştürülmesi çabası vardır ve bu bağlamda kadınlar önemli simgesel aktörler olarak erkeklerin arkasındaki (yanında değil) yerlerini almıştır. Başörtülü kadın, tülbentli kadın, tayyörlü kadın bu simgeselliğin yansıması olmuştur. Böylece kadın, her üç ideolojide de toplumu yapılandırmada bir simge olarak araçsallaştırılmış ve kadının konumu pragmatik bir nitelik taşımıştır (Altuntaş, 2012: 69-70).

Sosyal hareketlerin temel çatışma alanı kimliklerdir. Kimlik ekseninde meydana gelen çatışma ve kimliklerin yeniden kurgulanışı bir takım yeni sosyal hareketler meydana getirdiği gibi aynı zamanda bu sosyal hareketlerden de etkilenmiştir. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, kadın hareketleri, İslami hareketler gibi değişik akımların dışlanmış kimlikleri, politik olarak görünür ve kamusal alanda kabul edilebilir kılmak için vermiş oldukları kimlik eksenli mücadele yeni sosyal hareketleri meydana getirdiği gibi, bu hareketlerin dinamizminden de büyük ölçüde de etkilenmişlerdir (Özel, 2007: 66). İslamcı feminizmin bir kimlik olarak sahiplenilmesinde sorunlar (kabul etmeme) olmakla birlikte, bu kavramın İslam kültürü içinde gelişen yeni bir kadın söylemine işaret etmektedir (Güç, 2008: 654).

Günümüzde din söz konusu süreçte kimliklerin yeniden yorumlanması ve konumlanmasında elde hazır bulunan köklü ve tamamlanmış bir unsur olarak önem kazanmaktadır. Birey söz konusu boyutuyla dini yeniden keşfetmekte ve öznel bir anlam yükleyerek meşrulaştırmakta, kendine ait yapmakta ve güncel hayatta varlığını farklı bir şekilde sürdürmek için bir kimlik olarak yeniden inşa etmektedir. Bu süreç kadınlar açısından özellikle dikkat çekmektedir (Altuntaş, 2012: 3).

Kürt ve İslamcı ideoloji içinde araçsallaşan kadınlar, bireysel ve kültürel kimliklerini keşfederken diğer taraftan kendi kadın kimliklerini de geliştirmişlerdir. Bu bağlamda Türkiye genelinde kadın gruplarına en çarpıcı örneği Kürt ve İslamcı kadınlar oluşturmaktadır. Söz konusu gelişmede günümüzde yaşanan çok kültürlülük ve kimlik tartışmaları da etkili olmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İSLAMİ FEMİNİZM

3.1. İslami Feminizmin Kavramsal Çerçevesi

Kamusal alanda ve özel alanda varolma mücadelelerini modern toplum içinde sosyal ve siyasal gündeme farklı talepler ile taşıyan İslamcı kadın hareketi özellikle 1980'li yıllar itibarı ile güç kazanmaya başlamıştır. Kadınların İslamcı hareketlere katılımı zaman içinde, kendi kimliklerini kanıtlamaktan öte insan hakları mücadelesinin daha geniş kapsamlı ele alınması boyutuna geçmiştir. Yaşam tercihlerinde İslami hassasiyeti ile hareket eden öncü kadınlar giderek insan hakları konusunda da etkin hale gelmişlerdir. Başörtülü kadın İslam'ın simgesi haline getirilirken, başörtülü kadın yakın zamana kadar çağdaşlaşma sürecinde modernliğin önünü kapatan bir simge olarak tartışılmıştır. İslamcı kadınların öncü yazarları da bu tutum karşısında süregelen yıllarda karşı söylevlerini geliştirmiş ve çoğu da İslamcı feminist olarak tanımlanmıştır.

Terim olarak "İslami feminizm" in uluslararası literatüre girişi 1990'lı yıllarda olmuştur (Bardan, 2002). Terimin oryantalist bir bakış açısı yansıttığını söyleyerek reddedenler olsa da, tartışılmaya devam edilmektedir. İslami feminizm en genel tanımıyla, kadının din ve gelenek içindeki durumunu eleştiren, toplumsal cinsiyet eşitliğine önem veren, dini yorumların ataerkilliğini başta Kur'an-ı Kerim ve diğer dini metinleri referans göstererek sorgulayan bir söylem olarak tanımlanabilir (Güç, 2008: 654). İslami feminizm, İslami kaynakların kadınlar tarafından ve kadınların lehine yeniden yorumlanmasını savunmaktadır (Bora, 2008: 65).

İslami feminizm reform yönelimli bir dini feminizm olup, farklı toplumlardaki Müslüman kadınlar arasında büyümüştür. Bu eğilim başlıca, yüksek eğitim düzeyine sahip orta sınıf kadınlar arasında ortaya çıkmaktadır. Bu kadınlar Orta Doğudaki daha önceki seküler, liberal, sosyalist yönelimli birçok kadın hakları ve feminizm öncüsünün aksine

dini yönelimlerinden kopmak istememekte ve İslam'ı kendi etnik, kültürel ya da hatta ulusal kimliklerinin bir unsuru olarak kabul etmektedir (Tohidi, 2004: 280).

İslami feministlere göre İslam dini, ataerkil zihniyetle çevrelenen erkekler tarafından esir alınmıştır. Bunlara göre İslam, kadınları ikincil pozisyona sokan yorumlardan özgürleştirilebilir (Gökırmak, 2005: 109). Ayrıca İslami feminizm, İslam ülkelerinin geri kalmışlığının nedenini "kadının geri kalmışlığı"na bağlamaktadır. Bu yaklaşım, entelektüel Müslüman erkeklerde ve tartışmalara katılabilen kadınlarda savunmacı bir yaklaşım doğurmuştur. İslam'ın aslında kadınlara haklarını verdiği ancak toplumsal adetlerin bu hakların uygulanmasını engellediği yaklaşımı ise bu sürecin ürünüdür. Bu bilincin gelişiminde erkek düşünürlerin de etkisi olmuştur. Bu Müslüman düşünürlerden ilki Arap Feminist olarak adlandırılan Kasım Emin'dir. Emin'in 1899'da basılan, kadınların eğitimini, çok eşli evlilik, boşanma yasalarında düzenlemeyi ve peçenin kaldırılmasını savunan "Tahrir'ül Mer'e" (Kadınların Özgürleşmesi) adlı eseri İslam ülkelerinde kadın hareketlerine yön vermesi bakımından önemlidir. Aynı şekilde Halil Hamit'in "İslamiyet'te Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Müsavat-ı Tamme" (İslamiyet'te Feminizm veya Kadınlık Aleminde Tam Eşitlik) adlı kitabı da feminist özellikler göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Gürhan, 2011: 115-116).

Kadınlar İslam'ın öznel bir yorumu ile güncel hayatı birleştirerek kendi alt kültürlerini oluşturmaktadır. Bu süreçte kadınlar, öznel İslam anlayışı çerçevesinde, dinin erkek söylemine karşı "din asıl böyle diyor" deme gücünü kendinde bulmaktadır. Çünkü dini bilgi, kadınların kimliğinde bir duruş, özgüven ve kesinlik sağlamakta, erkek söylemine karşı alternatif sunma imkanı vermekte, böylece kadınların iktidara sahip olma ya da en azından iktidarı paylaşma fırsatı sunmaktadır. Bu durumun en önemli sonuçlarından biri *inancın-İslam'ın feminen* bir boyut kazanmasıdır (Altuntaş, 2012: 8).

Bu görüşlerden beslenen kadın düşünürler zamanla kendilerine özgü bir söylem inşa etmişlerdir. Bu söylemin hızı yeni bir yüzyıla girerken, özellikle uluslaşma süreçlerinde azalmış olsa da tamamen ortadan kalkmamıştır. Bilhassa 1980'li yıllara gelindiğinde, Müslüman ülkelerdeki kadınlar için paralel gelişmeler yaşanmıştır. Bu tarihlerden itibaren Müslüman kadınlar hem içinde bulundukları siyasi-sosyal yapıları sorgulamaya hem de gelenek ve dinlerinde kendilerini rahatsız eden meseleleri ele almaya

başlamışlardır. Ancak bu noktada önemli bir hususa işaret etmek gerekir. Müslüman kadınlar bazı ortak sorunlar ile yüzleşirlerken yaşadıkları topluma göre değişen özgül sorunlar nedeniyle farklı tecrübelere de sahiptirler. Bu durum, İslami feminist söylem altında birleştirilen yaklaşımların tek bir çizgide devam etmediğini anlamak açısından önemlidir (Güç, 2008: 653).

80'li yıllarda İslamcılığın söylemleri İran İslam Devrimi'nin inanışıyla buluşurken halkçı, antiemperyalist bir duyarlılıkla, modernizme dayalı kalkınma ve gelişmeye, yani bir bakıma pozitivist ilerleme anlayışına da atıfta bulunmaktadır. İslami hareket, geleneksel dokuda kadın aleyhine yerleşmiş kabullerin etkisine ne kadar açık olursa olsun, kadınla erkeği aynı amaç etrafında buluştururken dikkate aldığı sebeplerle ve ayetlere göndermelerde bulunan "yol arkadaşlığı" vurgusuyla "feminist" bir karakter ortaya koymaktadır (Aktaş, 2012: 98).

Türkiye'de ise modernleşmeci, ilerlemeci ve bunların izlerini taşıyan soldaki ve sağdaki politik programlarda bu konu "kadın sorunu" olarak gündeme gelmiş ve kalkınmışlık ve gelişmişlik meselesi çerçevesinde kadının statüsünü yükseltmek esas olmuştur. Terimleri ve çerçevesi, çoğunlukla erkekler tarafından tanımlanan bu modernleşmeci zihniyete göre kadınlar düzeltilmesi gereken bir "sorun" olarak ele alınmış, toplumun geri kalmışlığı adeta kadınların cehaletine bağlanmıştır (İlyasoğlu, 2013: 34). Bu bağlamda başörtüsü Müslüman kadının simgesi haline getirilirken, başörtülü kadınlara da çağdaşlaşma sürecinde modernliğin önünü kapatan bir anlam yüklenmiştir. İslamcı kadınların öncü yazarları da bu tutum karşısında süre gelen yıllarda bu misyona karşılık kendi taleplerini oluşturmuşlardır.

Modern zamanlarda örtünme hareketi eğitimli, kentli ve militan Müslüman kadın imajını kamusal alana taşımış ve siyasi bir edimci olarak onu görünür kılmıştır. Kadınlar yüksek eğitime ve İslami siyasete katılarak meşruiyet ve görünürlük kazanmıştır. İslamcılık yoluyla kadınlar kendi geleneksel yaşam rollerini terk ederek, kişisel yaşamlarını bir seçim meselesine dönüştürerek, profesyonel ve siyasi kariyerler elde etmiş, ama aynı zamanda İslami ahlak, İslami yaşam biçimi ve İslami cemaat kavramlarını hayata geçirme misyonunu da sorgusuzca üstlenmiştir (Göle, 2013: 32-33).

Sonuç olarak, 1980'lerde daha çok kurum dışı alanlarda gelişen ve 1990'larda kurumsal alanlarda gelişmeye başlayan feminizm, inanç etrafında farklılaşmış kadın gruplarının İslam'ın kadınlık durumuna getirdiği kapsayıcı ve birleştirici yaklaşım içinde bir konumlanma ile kendilerine ait alan oluşturma talebinde bulunan kadınlarla yelpazesini İslami feminizm olarak genişletmiştir. İslami feminizm doğuşunda İslam'daki kadın rolünün yorumlanmasında erkeklerin söz sahibi olması, Kur'an-ı Kerim'in 'erilleştirilmesi' ve toplumsal gelenek ve adetler etkili olmuştur. İslami feminizmin öncü isimlerinin ve savundukları feminist söylemin açıklanmasına geçmeden önce kadının İslamiyet'teki yeri hakkında bilgilere yer verilecektir.

3.2. İslam'da Kadın

Arap toplumu, İslam dininin içinde doğup yayıldığı bir çevre olması ve kadın konusunda ilk İslami yorum ve uygulamaları şekillendirmesi bakımından önemlidir. Kadınların o dönemde erkek merkezli cahiliye toplumu içinde ikinci derecede bir yeri vardı. Bunda göçebe bir hayat sürmenin de rolü vardır. Zorlu çöl şartlarında sık sık yer değiştirmek durumunda olan ve diğer kabilelerle mücadele ederek ganimet elde etme mecburiyetinde bulunan göçebe kabilelerin yaşantısında savaşan sınıftan olmayan ve daha çok tüketici olarak görülen kadın ikinci derecede bir role sahip olmuştur. Bu konum itibarıyla kadın hayatı önemsiz hale gelmiştir. Kız çocuklarının ailenin ve kabilenin imkanlarını tüketmesinin önüne geçmek için nadiren de olsa kendi ailesi tarafından öldürülmesi de bunun bir kanıtıdır (Aydın, 2001: 86).

Diğer taraftan Arap insanı kız çocuğunun dogmasını uğursuzluk saydığı için, bazı kabileler kız çocuğunun doğumundan utanç duymakta ve onu diri diri toprağa gömmekteydi. Bu yanlış düşünceye göre Allah, bir aileye kız çocuğu nasip etmişse, o Allah'ın bir gazabı olarak algılanırdı. Hatta hamile bir kadının doğumuna yakın zamanlarda gözlerinin önüne bir çukur kazılır, eğer doğan çocuk kız ise bu çukur o çocuğun mezarı olurdu (Ağaoğlu, 1959: 26).

Ayrıca, kadının namusu ve sağlığı da düşünülmezdi. Bir kadın on kişiden az olmamak üzere birçok erkekle evlenebilirdi. Kadın doğan çocuğu bunlardan sevdiğine verirdi. Erkek de bunu kabul ederdi. Bunun dışında erkek soylu bir nesil elde etmek için

kadın eşinin başka kadınlarla birlikteliğine izin verirdi. Cahiliye çağında erkeklerin kadınlarını karşılıklı olarak değiştirme adetleri de vardı. Cahiliye çağında büyük oğul babasının ölümü halinde üvey anası ile evlenebilirdi. İslam dini cahiliye dönemindeki Arap toplumunda kadına geniş ölçüde özgürlük kazandırmıştır (Çubukçu, 1973: 37). Ve yine İslam dini, İslam öncesi Arap toplumundaki kadının sosyal, ekonomik ve hukukî konumunda önemli değişiklikler yapmıştır (Aktaş, 1991: 252).

İslami düşünceye göre; İslam dini, kadına en büyük değeri vermiş ve onun namuslu, temiz, haysiyetli ve şerefli bir tarzda yaşamasını sağlamıştır. İslam nazarında kadın, şefkat, merhamet, hürmet duyulması ve nezaket gösterilmesi gereken asil ve nezih bir varlıktır. Peygamberin, kadınların narin, nazik ve kibar olduklarına işaretle, onların hiç kırılmaması ve incitilmemesi gerektiğini tavsiye ettiği söylenmektedir.

İslam dininin kadına verdiği değer ve önemi Hz Muhammed şu sözleriyle ifade etmiştir: "Kadınlara hayır ve iyilik tavsiye edin (onlarla güzel ve nazik ilişkiler kurarak geçinin). Zira kadın eğri (nazik) bir (kaburga) kemiğinden yaratılmıştır… Onu doğrultmaya kalkarsanız kırarsınız. Kendi haline bırakacak olursanız eğri kalır." (Buhari) "Mümin hiçbir erkek, mümine hiçbir kadına kızıp kin beslemesin. Zira erkek kendi eşinin huyunu beğenmezse, başka bir huyunu beğenip hoşnutluk gösterebilir." Bunlarla da kalmamış Veda Hutbesinde 124 bin Müslüman'ın şahsında bütün insanlığa kadın haklarına temasla şu sözleri telaffuz etmiştir. "Ey insanlar kadınlarınız üzerinde hakkınız, kadınlarında sizin üzeriniz de hakları vardır". "Müminlerin iman yönünden kâmili ve ahlakı en güzel olanı, onların da en seçkin ve hayırlıları; Kadınlara karşı en iyi, nazik ve kibar davranan kimselerdir" ifadesiyle konunun önemini vurgulamıştır (Dikmen, 2012: 12).

Kur'an-ı Kerim'de, 176 ayeti bulunan Nisa (Kadınlar) Suresi'nin yer alması İslam'ın kadın konusuna ciddiyetle eğildiğinin bir delili olarak kabul edilmektedir. İslam' da kadın haklarını savunan kesim, bu iddialarını desteklemek için Kur'anı-ı Kerim'e ve hadislere başvurmaktadırlar.

Ayette net bir şekilde görülmektedir ki kadın ve erkek her bakımdan eşittir. İşte bu bakış açısı İslamiyet'in kadın ve erkeğe bakış açısıdır. İslam'ın, bir insan olarak erkeğe

tanınan temel insan haklarını kadına da tanımıştır. Buna göre; hayat hakkı, mülkiyet ve tasarruf hakkı, kanun önünde eşitlik ve adaletle muamele görme hakkı, mesken dokunulmazlığı, şeref ve onurun korunması, inanç ve düşünce hürriyeti, evlenme ve aile kurma hakkı, özel hayatının gizliliği ve dokunulmazlığı, geçim teminatı, siyasi haklar gibi temel haklar bakımından kadınla erkek arasında hiçbir fark bulunmamaktadır (Gürhan, 2010: 72).

İslam'ın ilk yıllarında, Hz. Peygamberin eğitim-öğretim için kadınlara ayrıca zaman ayırdığı, durumu müsait olan kadınların, Cuma ve bayram namazı da dahil olmak üzere bütün namazlara katıldıkları, Müslüman kadınların Hz. Peygamber'in evine giderek onunla sohbet ettikleri, kadınların Hz. Peygamber'le çok rahat konuştukları ve çokça soru sordukları, kamu hizmetlerinde görev aldıkları, savaşlarda tıbbi hizmetler, lojistik destek ve çarpışmaya katılma gibi aktif görevlerde bulundukları rivayet edilmektedir. Görüldüğü gibi, İslam kadını hayatın dışında bırakmamış, aksine hayatın merkezine koymuştur. Yine Veda Hutbesinde, Hz. Peygamberin üzerinde en çok vurgu yaptığı hususlardan birisi de, insanın can ve mal emniyetinden sonra kadın hakları olmuştur. Batı dünyası ile İslam dünyasının toplumsal gerçekleri birbirinden çok ayrı yapıda olmasına rağmen kadın hakları konusunda hemfikirdirler. Kadının Batı'da ihtilaller, toplumsal çalkantılar içinde kazanılmış haklarına karşın, İslam dininde, ilahi iradeye teslimiyet ortamı ve barış ortamı içinde kadına verilen haklar vardır (Gürhan, 2010: 72).

İslam dini, yalnız hukuksal, ekonomik, siyasal ve toplumsal alanı değil özel yaşamı da düzenler. Ancak söz konusu düzenlemeler kadın bedeninin ve sosyal hareketliliğin kontrol edilmesini de kapsar (Üşür, 1989). Faslı feminist yazar Fatima Mernissi, İslam'da kadının örtünmesini, kadına toplumsal düzeyde atfedilen güç ve tehlikeden hareketle açıklar. Buna göre, Batı kültüründe cinsel eşitsizlik, kadının biyolojik anlamda daha aşağı bir konumda olmasından kaynaklanır. Ancak İslam, kadını doğuştan aşağı konumda görmez, aksine İslam, kadının güçlü ve tehlikeli olduğu varsayımı üzerine kurulmuştur. Kadın bedeninin örtülmesi anlayışı kadın bedeninin fiziksel varlığının her parçasına kadar duyarlı-güçlü bir varlık olarak algılanması ile ilgilidir (İlyasoğlu, 1994: 61-67). Böylece bireysel düzeyde doğası gereği zayıf olduğu için korunması gerektiği kabul edilen kadın, toplumsal düzeyde, sahip olduğu cinsel çekicilik nedeniyle güçlü ve tehlikeli olarak

görülür. Bu nedenle de kadına yönelik özel düzenlemeler yapılması ve kontrol edilmesi gerektiği vurgulanmıştır (Altıntaş, 2012: 70).

Sonuç olarak İslam dininde kadının yeri çok geniş olmakta birlikte süre gelen zaman içinde geleneklerin de etkisiyle İslam içinde kadının konumu değişmiştir. Günümüz İslamcı kadın yazarlar İslam'ın kadına verdiği değeri tekrardan geri almak amacıyla söylevlerde bulunmaktadırlar. İslamcı kadınlar İslam dini içerisinde erkek egemen yorumlara karşı çıkmakta, İslam içinde kadının konumunu yeniden tartışmaya açmaktadır.

3.3. İslamcı Kadın ve Feminist Söylem

İslamcı kadın geçmeden önce her ikisi de sosyal birer olgu olan İslamcılık ve Feminizm kavramları kısaca karşılaştırılacaktır. İslamcılık da feminizm gibi sosyal bir hareket alanı içermektedir. Her iki alanda ivme kazanan ve ortak bazı hedeflerde birleşen hareketler İslamcı kadın profilinde yeni bir alt kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslamcılık terimiyle genelde Müslüman ülkelerde 1970'lerin sonunda ortaya çıkan ve 1980'lerde İran devrimi sonrasında İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşunun etkisiyle radikalleşen hareketler kastedilmektedir. 1990'lar boyunca bu hareketler farklı ulusal ortamlarda farklı tarihsel yollar ve farklı katılım seyirleri izlemiştir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir; İran'da toplu bir kitle hareketinin sonucu olarak ortaya çıkan İslam devrimi (1979) ve onun günümüzdeki rutinleşmesi ve kurumsallaşması, Türkiye'de İslamcı bir partinin (Refah Partisi) seçimler yoluyla iktidara yükselmesi (1996); Mısır ve Tunus'ta İslamcı hareketlerin siyasal olarak baskı altında tutulması ve Cezayir'de siyasal alanda ortaya çıkan bir açıklığın kesintiye uğramasından (1992) sonra gelişen toplumsal parçalanma ve terörizm. Sayılanlar, İslamcılığın içinde şekillendiği son derece farklı siyasal ortamlara verilebilecek örneklerdir. İslamcılığın görünümleri son derece çeşitli, zamana ve ulusal ortamlara bağlı olarak değişmektedir (Göle, 2011: 20).

Feminizmin temel argümanı ise kadınların kadın olarak farklılıklarını ve bu farklılıklardan kaynaklanan hak ve çıkarlarını bir cinsiyet grubu olarak savunmaktır. Ancak günümüzde kimlik\farklılık, çok kültürlülük tartışmaları içinde kadınların türdeş bir yapı sergilemediğini ve farklı ırk, dil, mezhep, sınıf, etnik grup gibi alt kategorilere dahil

olduğu ve farklı yaşam deneyimlerine sahip olduğu görülmektedir. Kadın artık günümüzde yalnız kadın kimliği ile değil, diğer farklılıklarıyla da bir bütün olarak algılanmaktadır (Altuntaş, 2012: 87). Bu farklılıklar içinde kendini gösteren önemli kadın gruplarından biri de İslamcı kadınlardır. 1980'lerden itibaren İslamcı kadın hareketinin öncü isimleri bu farklılıklar çerçevesinde özel ve kamusal alanda var olma ve kendini gösterme taleplerini gerek yazılarında gerekse söylevlerinde dile getirmeye devam etmektedir.

Kadınlar kimliklerini feminizmle vurgularken İslamcılar da kendi kimliklerini İslamcılıkla vurgulamaktadırlar. Hem feminizm hem İslamcılık verili kategorilerin, belirlenmiş kadın ve Müslüman kimliklerinin sorunsallaştırılmasına işaret etmektedir. Feminizm, "insan" kategorisinin evrensel ve özgürleştirici iddialarını sorgular ve bunun yerine kadının farklılığını öne sürer. Buna mükabil İslamcılık da İslami farklılığı dışlayan "Batı modernliğinin" evrensellik iddialarını sorunsallaştırır.

Kendilerine özgü tesettür biçimiyle Türkiye'deki İslamcı kadınlar, bir kadın kimliğinin kurucu öğesi olarak, İslam'ın kadınlık durumuna getirdiği kapsayıcı ve birleştirici yaklaşım içinde bir konumlanma, kendi atfettikleri bir "farklılık" ve kişisel alan talebini boyutlandırma eğilimindedirler (İlyasoğlu, 2013: 51). Nora Şeni'ye göre, Batılılaşma süreci içinde, reformistler ve muhafazakarlar kendi konumlarını kılık kıyafete atfedilen simgesel değerler tartışmasıyla ilişkilendirerek sunmuşlar ve kadının kıyafeti Batılılaşmaya karşı veya taraf olmanın bir simgesi, amblemi haline gelmiştir (İlyasoğlu, 2013: 69). Bir yanda Cumhuriyet'e atfedilen modernlik, çağdaşlık değerleri ve buna uygun düşen bir kadın kimliğinin "esas" kabul edilmesi; bunun karşısında gericiliğin, çağdaş Cumhuriyet'in temellerini sarsan bir tehlikenin, irticanın simgesi olarak "başörtüsü" ideolojik kutuplaşmanın argümanı olmuştur (İlyasoğlu, 2013: 20).

Kendilerini İslam'a nispet eden kadınlar; kadın erkek arasındaki Peygamber öncesi hakkaniyetsizliğin yeniden üretilmesini reddetmektedirler. Cinsiyetçi bir kimliğin oluşturduğu çeperleri dar bularak aşkın bir tekamül sürecine talip olan Müslüman kadınlar, eril otoriteden, dünyevi olmakla sınırlanmaktan, hatta kendi nefislerinin kölesi olmaktan özgürleşmeyi hedeflemektedirler. Eşit ve müstakil insanlar olarak, cinsler arası üstünlük hiyerarşisi olmadan, kararlarını kendileri verebilen sosyal ve siyasal insan statüleriyle var

olmak, Peygamberle biatleşen kadın ve erkeklere eklenmek istemektedirler (Ramazanoğlu, 2012: 51-52).

Aktaş'a göre; İslam toplumlarında olduğu gibi Batı toplumlarında da, kamusal alanda var olma mücadelesinin, başörtülü genç kızlara ve kadınlara kendi kimliklerini tanıma ve tartışma yönünde bir ivme kazanmıştır. Mevcut eğitim modeli ve resmi söylemler açısından "başörtülü öğrenci" paradoksal bir kişilikti, bu nedenle de varlık alanına anlaşılmaz ve olumsuz, hatta karanlık anlamlar gönderilerek tanımlanmak ve belirlenmek istenilmiştir. Başörtülü öğrenci annesi gibi giyinmemekte ya da yaşamamaktadır. Modern hayata dönük taleplerine karşılık, alışılagelmiş modern kadın tipolojisinin de dışında, buna karşılık Müslüman kadının kişiliği ve konumu açısından geleneği hayata taşıyan, geleneğe hayatsal bir katkıda bulunan bir yerde durmaktadır. Bu yeni ve farklı görünüm nedeniyle başörtülü öğrenciler, "yeşil komünist", "sıkma baş", "kara Fatma" gibi adlar ve yakıştırmaların yanında "feminist" ya da "türbanlı feminist" olarak da adlandırılmışlardır (Aktaş, 2007: 209-210).

Tuksal'a göre de; Müslüman kadın ve modern kadın, birbirinin ötekisi olarak kurgulanan ve konumlandırılan iki rol modeli durumundadır. Kızların tesettürleriyle de olsa üniversiteye gitmesinin bir tür modernleşme olarak değerlendirilmesi, tesettürlü kızlar da dahil olmak üzere her kesimi şaşırtmıştır. Zaman içerisinde tesettürlü dindar kadınlarla diğer kadın grupları arasındaki duvarlar büyük ölçüde yıkılmakta; birbirleri karşısında "öteki" olarak konumlanan\konumlandırılan kadınlar, bu belirlenmişliği aşarak, hem siyasal alanda parti faaliyetlerinde, hem de sivil toplum alanında ortak çalışmalar gerçekleştirmektedirler (Göle, 2011: 221-222).

Erarslan'a göre ise; İslamcı kadın hareketliliğinin siyaset dilini, kısa ve yakın vadedeki zaman algısı içinde belirleyen şartlar; aynı zamanda bu hareketi bireysel feminizmden ayıran bir önem arz etmektedir. İslamcı kadınlarda var olan "nihai geniş ve kuşatıcı-üst gelecek zaman" algısı "kader" inancı ve bilgisi içindeki anlamına vurgu yapmaktadır. İslami duyarlılığı olan kadınların, zamanı doğrusal ve çizgisel manada ve sürekli gelişmeye ayarlı bir rekabet ölçeği olarak algılamadıkları da bir önemli gerçektir. "Hayrın Allah'tan geldiği" bilgisiyle, başarısızlık gibi görünen şeylerin, bir imtihandan ibaret olduğu bilgisinin zaman zaman İslamcı kadınları aşırı kaderci ya da

başarısızlıklarına ilahi bir kılıf arayarak hayatı geçiştirmeye çalışan kadınlar haline dönüştürmektedir. İslamcı kadınlara göre; başarının olup olmadığını belirleyecek olan, Yaratıcı'dır ve bu belirleme zamanlar üstü bir gelecek zamanda anlamını bulacak ve yine onlara düşen, geniş ve gelecek zamanlardaki insanlığın hizmetine hibe edilen bir çabadan ibaret olacaktır. Bu bağlamda modern siyasetin bir türlü anlayamacağı-kabul de etmeyeceği bir "Allah rızası" kavramı bulunur ki; bu İslamcı kadınların eylem\reaksiyon momentini kuran bir anlamdır. Yani, yapılanlar belki bugün itibarıyle bir başarı getirmese de Allah rızası için yapılmış olması şeklinde bir feragattir. Bu feragat, ahlaki ve idealist bir adanmışlığı beraberinde taşıdığı aşikar olmaktadır. Siyaset yapan diğer kadınlar açısından İslamcı kadınların "amatör ve civar etkinlikler" düzeyinde algılanması sebebi de bu olmaktadır (Erarslan, 2004: 821-823).

Feminist teorinin en önemli argümanlarından birisi, kadın kategorisinin kendini yeniden anlamlandırma imkanı veren anlam olanakları geliştirmesi böylece daha güçlü bir faillik hissini mümkün kılmak için çabalaması gerektiğini vurgulamasıdır. Müslüman kadınların da böyle bir süreç yaşadığı ve İslam inancı ile kendini ve çevresini yeniden anlamlandırdığı ve bir fail olarak konumlandığı görülmektedir. Kadınlar arasındaki İslam'ın yükselişi, kadınların kendilerini yeniden anlamlandırma, kim oldukları ve dünyadaki yerlerinin yeni\yeniden keşfi çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha da önemlisi, kurulu söylemin hegomanyasına meydan okuyan bir kadınlık imgesinin oluşturulması çabası dikkat çekmektedir. Müslüman olmaya, başını kapatmaya ya da yaşamda İslami değerleri temel almaya karar vermek, kadınların otonom fail olma ve özerklik duygusu kazanmalarını sağlamaktadır. İslam, kadınların kendilerini yeniden var etme, tanımlama ve görünür kılmanın, kendi kararlarını veren özne olmanın yolu olarak karşımıza çıkmaktadır (Altuntaş, 2012: 233-234).

Sonuç olarak; eğitimli genç kesimin daha ağırlıkta olduğu Müslüman kadınlar gün geçtikçe daha fazla söylem ile şimdiye kadar ki kadın hareketine İslami yorum ve uygulamalar ile farklı bir boyut kazandırmaktadır. Toplum içinde kadının her açıdan yerini sorgulayan ve yeniden yapılandıran feminizm, İslami duyarlılığa sahip, manevi inancı ile her türlü yaşam alanında var olan ve bu inancın gereklerini uygulayan kadın profili ile kendi içinde bir alt başlık oluşturmaktadır. İslami duyarlılığa sahip bu kadınlar her ne kadar genel değerlendirildiğinde feminist söylem olarak adlandırılsa da kendi içlerinde bu

adlandırılış şekline karşı çıkmakta hatta kabul etmemektedirler. Bu durum da geçmişten gelen toplum içinde feminizmin “erkek düşmanlığı” hatta “radikal bir başkaldırı” olarak algılanması etkilidir. İslamcı kadınlar tartışma alanlarını sadece erkek-kadın tartışması ile sınırlı tutmamakta, kendileri bunun da ötesine geçip sosyal, siyasal ve insan hakları konusunda da tartışan fikir üreten bir kesim olarak dikkat çekmektedir.

Müslüman kadınlar içinde bulundukları gelenek ve dinlerindeki yerlerini sorgularken diğer taraftan sosyal ve siyasal yapı içindeki yerlerini de sorgulamaya başlamışlardır. Bu sorgulama alanı içinde İslami feminist olarak adlandırılan kadın yazarlardan bazıları, gerek feminizm kavramının batıdan ithal edilmiş bir kavram olması gerekse kavramın sahip olduğu olumsuz anlamlar nedeniyle kendilerinin feminist olarak nitelendirilmesine karşı çıkmaktadırlar. Bu amaçla konunun sonraki kısımlarında İslami feminizmin öncü yazarları ve bu tanımlamaya yaklaşım biçimleri incelenecektir.

3.4. İslami Feminizmin Öncü Yazarları ve İslami Feminizme Yaklaşımları

18. yüzyıldaki felsefi tartışmalar, kadın dünyasında gelişmelere ve modern feminist düşüncenin doğuşuna katkı sağlamıştır. 19. Yüzyılda sistemleşen feminist söylem batı-dışı toplumları özellikle de İslam kültür coğrafyasını etkilemiştir. Kadın sorunu düşünce hayatındaki gelişmelere paralel olarak milliyetçi hareketlerin ve uluslaşma sürecinin de önem vermesiyle günümüze kadar gelmiştir. Bugün tartışılmakta olan İslami feminizm, İslam ülkelerinde modernleşme çabalarına katılan entelektüel kadın ve erkeklerin düşüncelerinden kaynak almıştır. İslam kültürü içinde gelişen “kadın bilinçliliği” Müslüman kadınları toplum içindeki yerlerini sorgulamaya yöneltmiştir.

Badran’a göre kendini İslamcı feminist olarak görsün ya da görmesin Müslüman kadınlar, İslamcı feminist söylemin üretimine, farklı İslam anlayışları ile katılmaktadırlar. Ona göre, İslam toplumlarındaki İslam ve feminizm, kadın ve İslamcı hareketler hakkındaki tartışmaya katılan herkes bu söylemi üretmektedir. Buna göre, İslami feminist söylem, üreticilerini, bu kavramı telaffuz edenleri ya da kullananları, İslami feminist etiketini ya da kimliğini kabul eden etmeyen herkesi kapsamaktadır (Badran, 2002, http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm).

İslamcı Feministlerin İslam dünyasındaki iddialarına karşılık teşvik ve tasvipten tenkitlere kadar değişen bir dizi tepki oluşturmuştur. İslamcı feministlerin iddialarının “gerçek” İslam'ın anlaşılması yönünde önemli bir katkı olarak görenler olduğu gibi bu harekete karşı duranlar ve eleştirenler de olmuştur. Bu eleştirilerin temel başlıkları en genel hatlarıyla yine Badran’a göre şu şekilde sıralanabilmektedir (Badran, 2002, http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm).

- Feminizmin batı kaynaklı bir düşünce ve hareket olması dolayısıyla İslam toplumlarının gerçeğiyle ve İslamiyet’in temel kaideleriyle uyuşmaması,
- Feminizmin farklı bir sosyal, kültürel ve sınıfsal çevrenin kadınlarının taleplerine yanıt vermek üzere ortaya çıkmış olması,
- Ortaçağ Hıristiyanlığının kadına yönelik bakış açısı ve şiddetli uygulamalarına karşılık İslamiyet’in kadına verdiği değer ve hakların bu tip bir hareketin İslam topraklarında yayılmasına imkân vermeyecek kadar çok oluşu,
- Batı Emperyalizminin Müslümanlar arasındaki dayanışmayı yok etme amaçlarına hizmet etmekte oluşu,
- İslamcı Feministlerin Kur'an ve Hadis perspektiflerinin ve kullandıkları yöntemin kendi Kutsal Metnini incelemekte kullandığı ve temelinde yine seküler bir perpesktifin olduğu pozitivist, rasyonalist, tarihselci yaklaşımları barındırdığı ve dolayısıyla İslamiliğinin tartışmalı oluşu.

Badran’ın ifade ettiği gibi kendini İslamcı ya da İslami feminist olarak kabul eden veya etmeyen tüm Müslüman kadınlar İslami feminist söyleme katkıda bulunmaktadırlar. Çalışmanın bu bölümünde kendini feminist olarak gören ve görmeyen yazarlara ve fikirlerine yer verilmiştir.

3.4.1. Kendini Feminist Olarak Gören Yazarlar

Virginia Commonwealth Üniversitesinde İslam Çalışmaları alanında profesör olan Amina Muhsin Wadud, İslami feminizm dışında Müslüman feministler adı altında başka bir tanımlama kategorisi geliştirmektedir. Bunlar, erkek ve kadın arasındaki eşitlik vurgusunu güçlendirip yüceltmek yerine, İslam’ın yeniden yorumlanması gerektiği fikrini savunmaktadır. Müslüman feministler, İslam dininin kadın sömürüsü ve ataerkil dizgenin

güçlü olduğu bir toplumsal formasyonda doğduğunu, Kuran'ın bu toplumu tanımladığını ve bu yüzden de oluşan hiyerarşik sınıflamayı anlayıcı bir farkındalıkla toplumsal hayattaki pratiklere bakmamızı önermektedir (İngün, 2005: 108).

Amina Muhsin Wadud kendisini İslami feminist olarak tanımlamakta ve Kuran'ın kadın bakış açısıyla yeniden okunması gerektiğini ifade etmektedir. Amina Wadud kadın bakış açısıyla Kuran'ı yeniden yorumlarken, Kuran'ın modern çağda yaşayan kadınlar için "anlamlı" olacak bir okumasını yapmayı amaçlamaktadır. Bunun için öncelikle 'geleneksel' tefsirlere karşı çıkmaktadır. Geleneksel tefsirleri, temelinde hermenötik bir ilkeye dayanmadıkları için ayetleri gelişigüzel yorumladıkları, hepsinin sadece erkekler tarafından yazılmış olması, kadınlara ve onların deneyimlerine yer verilmemiş olması nedeniyle eleştirmektedir (Wadud-Muhsin, 2005: 20).

Muhsin Wadud, kullandığı bu yeni metodla geleneksel basma kalıp tefsirlerin bazılarına karşı çıkarak bugüne kadar cinsiyete dayalı (gendered) olarak algılanan bazı meseleleri cinsiyetsiz (nötr) terimlerle ortaya koymaktadır. Bugüne kadar evrensel kabul edilmiş bazı meselelerin sınırlılıklarını ve yedinci yüzyıl Arabistan'ına özgü olduklarını ortaya koymaya çalışmaktadır (Wadud-Muhsin, 2005: 22).

Wadud'a göre, Kuran'ın toplumda davranışları etkileyen bir katalizör gibi hareket etme amacını gerçekleştirebilmesi için her sosyal çevre önce Kuran metninin temel ve değiştirilemez ilkelerini anlamalı ve ancak bundan sonra kendi eşsiz düşünce tarzlarına uygulamalıdır. Değişen ne metin ve ne de metnin ilkeleridir, fakat belirli bir insan topluluğunda, metnin ilkelerinin anlaşılma ve yorumlanma kapasitesi ve özgünlüğü değişmektedir. Ayrıca Wadud'a göre, Kuran'ın tek bir yorumunun olduğu iddiası da metnin genişliğini sınırlamaktadır. Kuran, evrensel olarak tüm inananlara faydalı olma iddiasını gerçekleştirebilmek için sayısız kültürel durum ve şartlara uyum sağlayacak denli esnek olmalıdır. Bu nedenle onu sadece belirli bir kültürel perspektife sahip olmaya zorlamak, uygulamasını ciddi şekilde sınırlamakta ve Kitabın kendi beyan ettiği evrensel gayeye de ters düşmektedir (Wadud-Muhsin, 2005: 25).

Wadud, "Kuran ve Kadın" adlı eserinde Kuran'ın bütün ayetlerini yorumlamamış, sadece kadınla ilgili ayetleri yorumlamıştır. Kitabında insanın yaratılışı, kadının bu

dünyadaki konumu ve bu dünyada yaptıklarımıza karşılık olarak ahirette verilen ceza ve mükâfatın eşitliği ve kadın hak ve görevleri ile ilgili ayetleri yorumlamıştır (Gürhan, 2011: 121).

Kendini İslamcı feminist olarak nitelendiren bir diğer yazar ise Margot Badran'dır. Badran (2009)'a göre İslam ve feminizm arasındaki ilişki daima gerilimli olmuştur. Bu gerilim her iki perspektifin savunucuları tarafından da beslenmektedir. İslamın, temelde kadın erkek eşitsizliğine dayandığını savunan ve çok eşli evlilik, örtünme gibi İslam pratiklerini feminist bir hareketin önündeki en temel engeller olarak görenler, feminizmi ve İslam'ı yanyana gelmesi imkansız iki farklı perspektif olarak değerlendirmektedir. Bunun tam tersi İslamcılar ise İslam'da kadın erkek eşitliği sorunu olmadığı savından yola çıkarak, feminizmin İslam'ın özüne zarar verdiğini savunmaktadır. Böylece "feminizm ve İslam yanyana gelemez" argümanını başka bir boyutuyla İslamcılar da destekemektedir (Yılmaz, 2011: 108-109).

Ortadoğu'daki-özellikle Mısır'daki-Müslüman kadınlar üzerine birçok araştırması bulunan Margot Badran, uzun yıllardır yazdığı çeşitli kitap ve makalelerle temelde yukarıda değinilen varsayıma itiraz etmektedir. 1991 yılından 2007 yılına kadar yaklaşık 16 yıl içinde Müslüman kadınlar üzerine yaptığı çalışmalardan seçtiği makaleleri bir kitapta toplayan Badran, son kitabı ile İslamcı feminist kadınlar hakkında bugüne kadar ürettiği yazıları derli toplu sunmaktadır. 2009 yılında yayınladığı "Feminism in Islam" adlı kitabında Badran, feminizm ve İslam kavramlarının birbirine zıt olmadığını savunurken; İslam'ın diğer dinlerle karşılaştırıldığında kadın-erkek eşitliğine "Tanrının sözü" olarak değinen tek din olmasına rağmen bugün bunun tam tersi bir algılayışın egemen olmasını "ironik" olarak değerlendirmektedir. İslamcı feminist kadınların itirazını tekrar ederek Badran da, Müslüman ülkelerdeki kadınların olumsuz koşullarda yaşamasının nedeninin İslam'dan değil, bu ülkelerde egemen olan patriarkal yapılardan kaynaklandığını belirtmektedir (Yılmaz, 2011: 108-109).

Son kitabında Badran, öncelikle Mısır üzerine yaptığı çalışmalara yer vermektedir. Mısır'dan başlayarak Türkiye, Malezya, Yemen gibi farklı örneklerle de Müslüman kadınların aktivistleşme sürecini ve feminizmle ilişkilerini açıklamaya çalışmaktadır. 14 makalenin bulunduğu kitap öncelikle Mısır'daki feminizm hareketi, ayrıca da Müslüman

kadınların feminizm ile ilişkisi üzerine detaylı bir profil sunmaktadır. Badran'ın kitabındaki makaleleri yatay olarak kesen argümanlar İslamcı feminist tartışmalar ve bu tartışmalara ilgi duyanlar açısından çok dikkat çekicidir. Margot Badran temelde İslamcı feminist hareketi "küresel bir söylem" olarak tanımlamaktadır. İslamcı feminizmi, Müslüman ülkelerdeki kadınların başlattığı, ama bugün dünyanın geri kalanını da etkileyen hatta belki de feminizmin yeniden tanımlanmasına neden olabilecek güçlü ve küresel bir söylem olarak değerlendirmektedir. Yazar Hıristiyan olmasına rağmen, kendisini de İslamcı feminist olarak tanımlamaktadır (Yılmaz, 2011: 108-109).

Badran'ın bu bağlamda İslamcı feminizme atfettiği en önemli değer, İslam'ın reforme edilmesi bakımından İslamcı feministlerin bugüne kadar bıraktığı ve bundan sonra bırakacağı etkilerdir. İslam'da reformun feminist bir perspektiften asıl İslamcı feminist kadınlar tarafından gerçekleştirildiğini savunan Badran, bu çabayı İslam'ı dönüştürmek değil tam tersi İslam'ın özüne dönmek olarak tanımlamaktadır (Badran, 2009: 324-325).

Kitabında Ortadoğu'daki feminist hareketi "Seküler feminizm" ve "İslamcı feminizm" olmak üzere kendi içinde iki gruba ayıran Badran, sanıldığının aksine bu iki feminist hareketin birbirine zıt olmadığını çoğu noktada birbiri ile kesiştiklerini hatta birbirlerini beslediklerini ifade etmekte. Diğer taraftan etkisi ve argümanları bakımından İslamcı feminist hareketi, seküler hareketten daha radikal bulduğunu, İslamcı kadın hareketinin kadın-erkek eşitliği bağlamında Ortadoğu'nun eril yapısının çözülmesine daha önemli katkılar sağladığını iddia etmekte. İslamcı feminizmin Ortadoğu feminist hareketine en önemli katkısının da, seküler feminizmin yapamadığı özel alan ve kamusal alan ayrımını ortadan kaldırması olarak tanımlamakta. Ayrıca kitabında Badran, İslamcı feminizmin daha evrensel bir dil üretmesi bakımından da, milliyetçilik ile bağlarını koparmakta güçlük çeken seküler feminizmden daha ileride olduğunu iddia etmaktadir. Bu noktada çoğu tartışmada gündeme gelen İslamcı feminist kadınların kendilerini "feminist" olarak tanımlamaktan çekinmeleri mevzusuna Badran da değinmekte, öncelikle hiçbir hareketin önce tanımlanıp, sonra başlamadığına dikkat çekmektedir. Badran'a göre, "bazı hareketler taraftarları tarafından, bazı hareketler de başkaları tarafından tanımlanır; İslamcı feminist hareket de başkaları tarafından tanımlanmış bir harekettir" (Badran, 2009: 325). Badran, feminizmin batılı bir hareket olarak görülmesi ve Müslüman toplumun geleneksel yapısında tahribat yaratacağını düşünmeleri nedeniyle Ortadoğu'daki İslamcı kadınların

hareketlerini ya da kendilerini “feminist” olarak tanımlamaktan çekindiklerini tespit etmekte. Fakat, bu çekincenin hareketi dışarıdan takip edenler açısından onları “feminist” olarak tanımlamaya engel teşkil etmediğini de ayrıca belirtmektedir (Yılmaz, 2011: 108-109).

Sonuç olarak Badran, artık daha tekil bir feminizm değil farklılıklara daha açık hatta daha muhalif bir feminizm tanımı yapmak gerekliliğine inanmaktadır. Bu anlamda İslamcı feminist kadınların feminizme katkısını çok önemsemektedir. Diğer taraftan, İslamcı feminist kadınların hem modernizmi tanımlamak hem de İslam’ı reforme etmek açısından dikkate değer bir hareket olduğuna da işaret etmektedir. Badran, bu üç boyutuyla İslamcı feminist hareketin önümüzdeki yıllarda çok daha radikal bir etki yaratacağını öngörmektedir (Yılmaz, 2011: 108-109).

Kendisini İslamcı feminist olarak nitelendiren bir başka yazar ise Hidayet Şefkatli Tuksal’dır. Tuksal, İslami feminizm yeni bir kavram olmadığını, bu akımı başlatanın da kendisi olmadığını söylemektedir. Kendisini dindar bir insan olarak tanımlayan yazar, ‘kadın hakları savunucusu’ şeklinde tanımlamakla birlikte feminist olduğunu da dile getirmektedir. Tuksal, 2000’li yıllara aitmiş gibi duran ‘İslamî feminizm’ akımının Osmanlı zamanında başladığını düşünmektedir. O’na göre, Batı’da eşitlik arayışını dillendiren birinci dalga feminizm, yabancı dilde okuyup yazan Osmanlı kadınlarını da etkilemiştir. Tuksal, o dönemde kadınların dinle ilişkilerinin çok sağlıklı olduğuna ve İslam’dan ayrı bir kadın hareketi düşünülmediğine dikkat çekmektedir (http://derkenar.wordpress.com/2006/12/17/islami-feminizm-adi-var-kendi-yok/).

Hidayet Şefkatli Tuksal, Türkiye ve hatta İslam dünyasında ender rastlanan bir çalışmanın sahibi bir ilahiyatçıdır. Tuksal, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde 1998’de tamamladığı doktora tezinde Hz. Muhammed’e atfedilen rivayetlerde kadın karşıtlığını ele almıştır (http://www.milliyet.com.tr/ozel/islam/).

Hidayet Şefkatli Tuksal’ın feminist yazındaki ilk eseri İslâm geleneğindeki ataerkilliği sorguladığı “Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri” adlı kitaptır. “Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren bir kesim yönetici elit tarafından şekillendirilen Türk modernleşmesi projesinde “batılı/ modern/ gelişmiş kadın” imajının

karşısında; doğulu kimliklerini, yerel ve dinsel hassasiyetlerini koruyan dindar kadınların "öteki kadın" olarak konumlandırılmasına odaklanan çalışmalar" yapmıştır. Muhafazakâr/dindar çevrelerdeki kadınların bir araya gelerek 1995 yılında oluşturduğu Başkent Kadın Platformu'nun kuruluş çalışmalarında etkin rol alan Tuksal, dönem başkanlığı sistemiyle çalışan kuruluşta iki dönem başkan olarak görev almıştır (http://panel.stgm.org.tr/vera/app/var/files/h/i/hidayet-sefkatli-tuksal.pdf).

Tuksal'a göre, özellikle sağ partilerin seçmenleri arasında başörtülü kadınlar önemli bir seçmen tabanı oluşturmalarına rağmen, bu kadınlar siyasette hala görünür değildirler. Bugünkü haliyle muhafazakar politikalar için kadının dindarlığı, ona biçilen edilgen, boyun eğen rolle uyumlu görülmekte, "dindar kadınlar da" ataerkilliğin baskıcı kodları altında yaşamaktadır. Kendilerine dayatılan bu rol çerçevesinde dindar kadınlardan, az konuşan, yerini bilen, çok talepkar olmayan, eşine saygılı, iyi bir ev hanımı, kocasına ve yaşlılara saygılı, sevecen bir anne, genelinde destekleyici kadınlar olmaları beklenmektedir (İlyasoğlu, 2013: 9-10).

Başkent Kadın Platformu'nun kurucularından ve önemli sözcülerinden olan Hidayet Şefkatli Tuksal, bu platformunda temelinde olduğu gibi, kadın ve erkek eşitliği mücadelesinden ziyade kadınlar için 'hak ve adalet' mücadelesi ilkesi doğrultusunda, kadın hakları için mücadele veren diğer kadın grupları ile dayanışma içinde kadın haklarına yönelik eylem ve gösterilere destek vermektedir.

Hidayet Şefkatli Tuksal ve Platform'dan diğer kadınlar, bu gün dindar kadınların yaşantılarını tuhaf bir konumda sürdürdüklerine inanmaktalar. Sistem başörtülü kadınları yok saymaya ve dışlamaya başladığında, kendi kesimlerindeki bazı erkeklerin de aynı tutumu gösterdiklerine işaret etmektedirler. Bu erkekler, başörtülü kadınların kendi imajlarına ve kariyerlerine zarar getirebileceğini düşünmektedirler. Önemli bir sayıya ulaşmış olan kadın grubunun, dindar kesimden de olsa bu tür kanaatlara sahip erkeklerle ittifak içinde olmadığına ve aslında bu durumun kadınları daha da olgunlaştırdığına, kendi ayakları üzerinde durmanın gereğine ve bilincine yol açtığına işaret etmektedirler. Platform içinde kadınların kadın hareketinin tarihi ve sorun alanlarına ilişkin iç eğitim ve okuma çalışmalarında kullanılan kaynaklar, feminist literatürden örnekler de dahil, geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır (İlyasoğlu, 2013: 11).

Tuksal, kadın hareketi içinde dışlanan dindar kadınların sesi olma ve kadın hareketinin diğer kesimleriyle köprü kurma işlevinin sözcülerinden olmasının yanında kamusal alanda statülerini geliştirmekte muhafazakarlığın engel olduğu durumların ortadan kaldırılması için gerek yazılarıyla gerek faaliyetleriyle çalışmalar yapan öncü yazarlar arasında yer almaktadır.

Gazeteci, yazar ve köşe yazarı Nihal Bengisu Karaca da İslami Feminist söylevin ileri gelen isimlerindendir. Karaca'ya göre, dini bilgiyi kendisine Allah'ın baktığı yerden bakabilen bir yüksek göz geliştirebilme yolunda kullanan kadın, bu göz eşliğinde tedbiri elden bırakmayan bir hayat bilgisiyle açacaktır kendi yolunu. Ve yine kadınlar, "Allah'tan başkasına kul olmama' ilkesi ile berraklaşan bir varlık tasavvuru ile, kurallarını erkeklerin belirlediği bir camianın "Allah'a kul olmayı engelleyen" olguları atmakla kendi yollarını bulacaklardır (Göle, 2011: 233).

Karaca, kadının durumunun İslamiyet'in geldiği ilk dönemlerde kazandığı statünün ötesine geçememiş olduğunu, hatta zaman zaman gerisine de düştüğünü belirtmektedir. Bu geri düşmede İslamiyet'in kadın konusu ile ilgili yorumlarına, İslamiyet'ten önceki dinlerin yorumlarından, mitolojik söylencelerden, kadının "birdenbire" kazandığı apansız statü ve haklar zincirinden "ürken" Arap toplumlarının ürettiği masallardan mürekkep bir kollektif şuurun karışmış olduğunu söylemektedir (Karaca, 2012: 24-25).

Yazar, kadın hareketine yaklaşımını Taraf gazetesinde verdiği röportajda şöyle belirtmektedir;

> Kendimi tamamen feminist öğretinin uzağında konumlandıran biri değilim. Klasik eski feminist öğreti "dinler ataerkil söylemi güçlendirmişlerdir o yüzden kadının yanında değildir" diyor. Katherine Young "bu bir kolaycılık, bundan vazgeçelim", Denise Carmody'se "kadın veya erkek bir yaratıcıya inanmanın böyle kutsal bir deneyimin içinden geçmenin de eşitleyici bir yanı var, bunları da artık dikkate almalıyız" diyor. Ben bunların yanında duruyorum. Kadının manevi deneyimini aşağılamayan, din arkaiktir ve 'her türden kadın hareketi aydınlanma felsefesinden sonra kadınlara bahsedilmiş bir şeydir' demeyen, katı ve kolaycı ayrımı benimsemeyen bir hareketin içinde olurum. Zaten öyle bir düşünce üzereyim
>
> (Taraf Gazetesi, Ayça Örer ile söyleşi, 19.02.2008).

Yine yazara göre; "başörtüm beni kapalı ve mahrem alana özgülemez, bilakis kamusal alana daha rahat katılabilmem için öngörülmüş bir düzenlememdir" demek,

mevcut ev içi rollere bir şerh düşmek anlamına geldiğinden, İslam'ın geleneksel yorumunu benimsemiş muhafazakar eğilimleri rahatsız etmektedir. Bu rahatsızlık salt erkek kıskançlığından kaynaklanmamaktadır. Zira, bir kadının çalışmasını, evin geçimine katkıda bulunan maddi bir güç haline getirmesini savunmak, ev içi dengelerin de değişmesini talep etmekle aynı şeydir. Meydana gelebilecek boşlukların İslam'ın yaşanılabilir, hayata geçirilebilir olma özelliğini sekteye uğratabileceği endişesi hakikidir, fakat bu endişeyi bertaraf etmek için gereken feragati sürekli kadından beklemek sahih olmadığı gibi gerçekçi de değildir (Göle, 2011: 230). Karaca, tesettürlü kadınların rüküşlüğe mahkum edildiğini ve tesettürlü kadının şık ve bakımlı olmasının gayet doğal olduğunu belirtmekte, kadınların sadece giyimle değil, kültür-sanat-edebiyatla da kendini geliştirmesi gerektiğini savunmaktadır.

Sonuç olarak, İslami feminist yazarlar, İslami söylemi kullanarak kadın haklarını, sosyal adaleti savunmakta, İslam öğretileri bağlamında söylem üretmekteler. Bir taraftan kadının özgürlüğü için verilen mücadele diğer taraftan kadının özgür seçimi olan dinini yaşama biçimi için verilen mücadele de, her iki hareket ortak bir nokta olan İslami feminizm adı altında toplanmaktadır. Bu mücadeleyi veren yada savunan yazarlar da bu isimlendirmenin çok da zararlı bir olgu olmadığını kabul ederek kendilerine İslami feminist denilmesinden rahatsızlık duymamaktalar hatta kendilerinin birer İslami feminist olduklarını söylemektedirler.

3.4.2. Kendini Feminist Olarak Görmeyen Yazarlar

Fatima Mernissi feminist bir sosyolog, Batı Avrupa'da tanınan önemli bir Arap entelektüelidir. Mernissi İslam düşüncesinin tarihi gelişimi ve modern tezahürlerinin analizini yaparak İslam'da kadının rolünü araştırmıştır. Hz. Muhammed'den aktarılan rivayetleri derinlemesine araştırarak ona atfedilen bazı hadislerin sahihliğini (geçerliliğini) reddetmiştir. Kadının ikincil konumunun sebebi Mernissi'ye göre Kur'an'da değil İslamiyet'tedir. Mernissi'nin ilk kitabı "The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Islam", peygamberlerin hanımlarının rolünün tarihi bir incelemesidir (http://www.pazartesidergisi.com/pdf/81.pdf).

Fatima Mernissi (2003: 37), kadın cinselliğine ilişkin iki farklı anlayışın olduğunu söylemiştir. İlki, kadınların tecrit edildiği ve denetim altında tutulduğu toplumlarda, örtük anlayışın bulunduğu ve bu anlayışın kadın cinselliğini aktif olarak kabul ettiğidir. İkincisi ise kadınların davranışlarının denetim ve baskı altında tutma gibi yöntemlerin olmadığı toplumlarda kadın cinselliği pasif olarak kabul edilmektedir.

Kadının mahrem olan dışında görünürlüğü, erkeklerin bakışlarına maruz kalabilmesi, İslami kültürün damgasını vurduğu toplumlarda düzeni tehdit eden, "fitne" unsuru olarak algılanmıştır. Fatima Mernissi'nin ileri sürdüğü gibi, toplumsal dirlik kadın cinselliğinin kontrol edilmesi ve kadının "kapatılması" ile sağlanmaktadır (Aydın, 2003: 64).

Mernissi, ataerkilliğin gücünü yitirmesine yol açan süreçlerin her toplumda aynı biçimde yaşanmadığını ve özellikle ilk ataerkillik tohumlarının atıldığı Ortadoğu ülkelerinin bir kısmında canlılığını koruduğunu ifade etmektedir. Ancak ona göre günümüzde bekaretin kadının toplumsal cinsiyetinin önemli bir unsuru olduğu ve sıkı kontrol altında tutulduğu, namus cinayetlerinin de daha sık görüldüğü ülkeler ve topluluklarda çeşitli yapısal değişimlere uğramıştır. Bir taraftan kız çocuklarının eğitim olanakları artarken, aileyi geçindirmenin zorlaştığı ekonomik koşullarda, kızların da çalışmaya başlaması bakireliğin kontrol edilmesini zorlaştırmaktadır (Mernissi, 2000: 211-214).

Diğer bir yazar, Nevval El-Saadavi, 1931'de Kahire'ye yakın küçük bir köyde dünyaya gelmiştir. Geleneklere bağlı bir ailenin üçü oğlan, altısı kız, dokuz çocuğu içinde kızların en büyüğüydü. 1955'te Kahire Üniversitesinin psikiyatri bölümünden mezun olan Nevval El-Saadavi, mesleği dolayısıyla fiziksel ve psikolojik sorunlarını yakından inceleme imkânı bulduğu kadınların patriyarkal, sınıfsal ve emperyalist zulüm altında ezildiği düşüncesindedir. 1972'de yayımlanan ve Mısırlı feministler'in el kitabı olan, "Kadın ve Cinsellik" adlı çalışması, resmi makamlarca sakıncalı bulunarak yasaklanınca, Nevval El- Saadavi Sağlık Bakanlığı'ndaki görevini kaybetmiştir. 1973-76'da Mısır'da, hastane ve hapishanelerdeki kadınlarla ilgili araştırmasını, "Kadınlar ve Mısır'da Nevroz" başlığı altında yayınlamıştır. Mısır'da basılması yasak olduğu için kitaplarını öteki Arap ülkelerinde yayınlamak zorunda kalır. Arapça yazdığı roman, araştırma ve denemeleri

çeşitli yabancı dillere çevrilmiş olup,”Havva'nın Gizli Yüzü” ve “Arap Dünyasında Kadınlar” da olduğu gibi, küçük kızlara yönelik saldırganlık, kadın sünneti, fahişelik, cinsel ilişkiler, evlenme-boşanma ve köktendinci Müslümanlık gibi konuları işlemektedir (http://www.pazartesidergisi.com/pdf/75.pdf).

Nevval el-Saadavi, kadın haklarının savunucusu bir yazardır. Saadavi, sadece Arap kadınlarının eşit haklara sahip olması için verdiği mücadeleyle değil, Filistin topraklarının İsrail güçlerince işgali ya da ABD'nin Irak'ı bombalaması gibi olaylara karşı tutumuyla da öteden beri Mısır'daki muhafazakâr çevrelerin tepkisini çekmiştir.

Nevval el-Saadavi, günümüzde artık toplumdan topluma değişen görece nitelikler olarak görüldüğünü, bu sebeple “insan içgüdüleri” deyimi yerine “insan motivasyonları” ifadesini kullanmayı tercih edenlerin arttığını söylemiştir. Saadavi’ye göre, kadınlara ya da erkeklere özgü olduğu sanılan eğilimler, belli bir kadın veya erkek doğasından kaynaklanmamakta; çevre ve sosyalleşme süreçlerince belirlenmektedir (Saadavi, 1991: 102-103).

Saadavi’nin de belirttiği gibi, toplum, biyolojik cinsiyeti, kültürel düzlemde “toplumsal cinsiyete” dönüştürerek kadınlığı ve erkekliği oluşturmaktadır. İnsanlar, eril ya da dişil olarak doğarlar, ama kabul edilmiş cinsiyetlerle, kadın ve erkek olarak, sosyal açıdan yaratılırlar (Hartmann, 1981: 11).

Türkiye’de de kadınlar üzerine düşünen, konuşan ve yazan dindar kadınların bir çoğu ‘feminist’ olarak tanımlanmak istememektedir. Onlar için İslami feminizm kavramı ürkütücü bir kavramdır. Savundukları fikirler salt erkek ve kadın arasındaki eşitlik vurgusunu güçlendirip yüceltmek yerine, İslam’ın yeniden yorumlanması gerektiği argümanını savunmaktadır. Nazife Şişman bu terkibin ‘stratejik bir boyutu’ olduğunu düşünürken, Yıldız Ramazanoğlu, Türkiye’de bu tanıma uyan bir dindar kadının olmadığını savunmaktadır.

Amine Wedud’un 1992 yılında ‘Kur’an ve Kadın’ kitabını Türkçe’ye çeviren Nazife Şişman, o yıllarda ‘temkinle’ yaklaştığı ‘yeniden yorumlama’ mevzuunu bugün ‘tehlikeli’ addetmektedir. Şişman’a göre, “Müslüman kadınların özgürleşmesi için ‘kadın

bakış açısı'ndan bir İslamî yoruma ihtiyaç olduğu iddiası çok yaygındır. Bu hem İslamî ilimlerin metodolojisi açısından sorunludur, çünkü içtihadın sıhhatine yeni bir şart eklemiş olmaktadır, hem de Müslümanların küresel kültüre hakim olan birtakım değerlerle çatışma yaşadıklarında, 'peçe'nin 'pençe'ye teslim olması gerektiğini, yani hâkim kültüre uygun yeni bir İslam anlayışı 'üretmek' gerektiğini ihsas ettirmektedir." Şişman'a göre, başı açık namaz tartışmalarının arka planında da küresel cinsiyet kültürüyle uyumlu bir İslam anlayışı üretme politikasının etkisi vardır. 'Küreselleşmenin Pençesi, İslam'ın Peçesi'nde adlı kitabında 'İslam'ın yeniden yorumlanması'nı sorgulayan Şişman, "Bu görüş hem bir dayatmanın sonucu hem de İslam dünyasının temel dayanağı olan dinî zemini tahrip etme girişimidir" demektedir (http://derkenar.wordpress.com/2006/12/17/islami-feminizm-adi-var-kendi-yok/).

Nazife Şişman, 'kadın ve siyaset' konulu bir panelde yaşadıklarını şöyle anlatmaktadır:

> Kadın haklarını savunan bir hukukçu adeta sırtımı sıvazlayarak 'Siz de bir feministsiniz.' demişti. Temel duruş olarak feminist kimliği kabul edemeyeceğimi ifade etmek üzere sarfettiğim bütün cümleler, bir iltifat karşısında tevazu gösterdiğim şeklinde yorumlanmış ve 'Yok, yok siz bir feministsiniz' şeklinde bir mukabele ile karşılanmıştı.

Şişman, kimi zaman bu önyargıya hak verdiğini söylemekte, feminist terminolojiyi kullanmadan kadın konusundan bahsedilmenin zor olduğunu belirtmektedir. Ancak yine de 2002 Abant platformunda hiç hazzetmediği 'İslamcı feminist' terkibiyle gazetelere taşınmasını anlamakta zorlandığını ifade etmektedir. Kendisi yine bu durumu şu şekilde ifade etmiştir; "*Kadınlık üzerinden bir kimlik ve temsili kabul etmediğimi ifade etmiş olmama rağmen 'feminist' adı altında değerlendirilmekten kurtulamamıştım*." (http://derkenar.wordpress.com/2006/12/17/islami-feminizm-adi-var-kendi-yok/).

Şişman, feminizmi ortak bir kadınlık durumu üzerinden konuşan, evrensellik iddiasında bir ideoloji olarak yorumlamakta, bu ideolojinin cinsellik siyaseti ve kadınlar ile erkekler arası mücadele olarak gözlemlemektedir. İslam'ın kadınları baskı altında tuttuğu bilinci ve yıllardır süre gelen "İslam kadınları eziyor" bilincinin nedeninin İslam değil süregelen gelenekler olduğunu savunmaktadır. Müslüman kadın imgesinin günümüz siyaset alanında taraflar arasında kullanıldığını ve kadın hakları boyutunu aşarak bir

ideoloji halinde tartışıldığını, bu durumunda “tevhid” inancı gereği inanan Müslüman kadınları rahatsız ettiğini belirtmektedir.

Avukat Sibel Eraslan, İslamî kesimdeki çalışmaları ‘kadın hareketi’ değil, ‘kadın hareketliliği’ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre ‘kadın hareketi’ kadının çevresel sorunlarıyla ilgilenen, gelenekleri oluşmuştur, politik bir yüzü ve devamlılığı olan bir harekettir. Hareketlilik ise, ihtiyaç olduğunda ortaya çıkar, reflekslere dayalıdır ve en önemlisi kendinden daha kapsamlı başka bir hareketin altında yer almaktadır. Böylesine hassas bir ayrım, Sibel Eraslan’ı ‘İslami feminizm’ terkibini kullanmaktan da uzaklaştırmaktadır. “İslam kelimesiyle feminizm kelimesi birbiriyle çatışır.” diyen Eraslan, bu tanımla, kadın bedeni üzerinden yürütülen üçüncü dünya ülkelerini modernleştirme çabası arasında bir ilinti kurmakta; Afganistan ‘burka’, Kuzey Afrika ‘hayk’, Irak ‘hicab’, İran ‘çador’ ve Türkiye ‘türban’dan vazgeçmeden özgürleşme süreci tamamlanmış sayılmayacağını savunmaktadır (http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-12517-34-islam%C3%AE-feminizm-adi-var-kendi-yok.html).

Erarslan göre; İslamcı kadınların, okuma, eğitim ve istihdama yönelik talepleri, örtülü kız öğrencilerin direnişleri, sivil toplum örgütlenmeleri, yazın serüvenleri ve yazmayla çok ilişkilendirdikleri var oluş öyküleri, daha da ardından siyasi partiler içindeki çalışmaları da hepsi birlikte, nema paylaşmak talebinden hareketle, siyasal talepleridir (Erarslan, 2004: 820). Kendini aktif siyaset içinde ifade etmeye çalışan dindar kadınlar, Refah Partisi zemininde, küskünleri, ayrılıkçı ve gerici olarak nitelenen “ötekileri”, “insanlık ve kadınlık onuruna layık görülenlerle” beraber “yurttaş” metaforu içinde konuşmaya ve birbirlerini dinlemeye çağırmışlardır. Başörtülü öğrenciler kitlelere ulaşmada anahtar olarak algılanmış ve toplumsal barışı sağlamada şans olarak görülebilmekteler (Ramazanoğlu, 2000: 213).

Erarslan, İslami feminist adlandırmasından uzak durmakta çünkü başörtüsünü siyasal bir olgu değil de Allah’a karşı bir sorumluluk olarak görmektedir. Dini inançlarını yaşamak isteyen kadınlar ve özgürlükleri için çabalayan kadınların ortak noktasının İslami feminizm olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, feminizm sosyal bir olgu iken başörtüsü ve dini inançlar sosyal değil vicdani değerlerdir. Dini hassasiyete sahip kadınların eğitim

ve çalışma hukuku mücadelesine kendini adamış olarak belirten Erarslan, kamusal alanda var olma mücadelesini feminist söylevlerle ifade etmediğini belirtmektedir.

Erarslan kendisinin başını örtme eylemini şöyle açıklamaktadır;

> Başımı örtme eylemini, dindar birinin agape ile eros, aşk ile tutku arasında yaşayabileceği tüm gelgitleriyle sınamış biriyim. Bir taraftan hem Allah'a verdiğim söz ve onun gerektirdiği fedakarlık ve sabrın çok da fark edilmese de aslında transandantal aşk boyutu (AGAPE), diğer taraftaysa onuruna çok düşkün bir hukukçu ve kavgalı gürültülü sokağın hep içindeki başarısız bir devrimci-direnişçinin akıl almaz tutkusu (EROS), içinde aynı anda akarken, kutsalını unutmuş yitirmiş biri miyim diye düşünüyorum… (Göle,2011; 209).

Yine Erarslan'a göre, ister sanatkar, ister meslek sahibi, ister sivil toplum örgütçüsü olsun, İslamcı kadınların, ortaya çıkış orijinlerinde, görünürlük mücadelelerinde, kılık kıyafetleriyle ilgili olarak yaşadıkları sorun ve yasaklamalar hep itici güç ve başlangıç hızı olmaktadır. Bu gerçek zaman zaman Erarslan'ı daraltmakta ve düşünce ufku üzerinde bir yük ağırlığı oluşturduğunu ve düşünen bir insan olarak, sadece kılık kıyafeti üzerinden savunmalar yapmak zorunda bıraktırılmanın da bu ağırlığı oluşturduğunu düşünmektedir (Erarslan, 2004: 821).

'İslamcı feminist' kavramının 'ithal' olduğuna inananlardan biri de yazar Cihan Aktaş'tır. Aktaş'a göre, kadın olarak yazdığınızda, kadın olarak yazma konumunuzu kurcalandığınızda, kadın olarak kadına tanınan yeri sorguladığınız durumda "feminist" olarak suçlanılmaktasınız. Böyle bir suçlama, bütün ist'ler ve izm'ler gibi kadın varlığına, eylemlerine yabancı ve dışsal bir anlam yükleyerek damgalanmaktadır. Aktaş, "Başörtülü feminist" gibi bir sıfatı reddetme eğilimindedir; hem böyle bir sıfatın varlığını daraltacağına dair düşünceleri hem de her farklı soru ve sorguyu Batı'dan yükselen ideolojilerin ve akımların çatısı altında sınıflama alışkanlığına koyduğu mesafe nedeniyledir. Böyle bir isimlendirmeye koyduğu tepki, üst kimliğini Müslüman olarak görme konusundaki hassasiyetiyle de ilgilidir. Diğer taraftan, hakim medyada Müslüman kadına dair oluşturulan olumsuz tasvirler nedeniyle ve bu tasvirleri yalanlayan Aktaş'ın konumu, sürekli isimlendirmelere muhatap olmayı neredeyse kaçınılmaz hale getirmektedir (Aktaş, 2007: 132-133).

Aktaş “İktidar Parantezi” adlı kitabında başörtüsü üzerine şunları ifade etmektedir; “80’li yıllarda üniversitelerdeki yasağa karşı direnmek için Beyazıt Meydanı’na toplanan başörtülü öğrenciler, muhafazakar yazarlar tarafından ‘mücahide değil, şerire’ olarak suçlanırlardı. Laisist seçkinler ve uyumlu gazete okurları da başörtülü öğrencilerin dış güçler tarafından parayla tutulmuş ajanlar olduğunu öne sürerlerdi. Bu iki yanlı zanlara karşılık başörtülü öğrenciler üniversite bitirip diploma almasalar bile direnişleri ve söylemleriyle, muhalif duruşlarıyla alternatif bir kamusallığın yollarını açtılar, kapılarını zorladılar. Komplo teorilerinin daraltmaya çalıştığı bu alanda bazen farklı kesimlerden beklenmedik şekillerde destek gördüler, bununla birlikte zaman zaman muhafazakar zihniyete sahip kesimlerden gelen ortamı germe suçlamasıyla da bir bocalamaya düştükleri oldu” (Aktaş, 2011: 154).

Aktaş’a göre, Müslüman kadın modernistlerden gelen “tesettürden kurtarılma” baskısı karşısında söylemler düzeyinde sürekli karakter değiştirmektedir (Aktaş, 2012: 109). İslami inancın doğruları ve kabulleri temelinde anlamlandırılan bir kimlik olan İslamcı kadın kimliği Aktaş tarafından çok yönlü ele alınmaktadır. Buna göre İslamcı bir kadının kendi kimliğini savunmasının sadece bir feminist söylem ile açıklanamayacağını çok daha fazla söylemleri ve hareketleri içinde barındırdığını belirtmektedir. Yazar kendisini, sadece kadın meseleleri konusunda değil, bütün ezilme durumları bağlamında sorumlu olmaya çalışan Müslüman bir yazar olarak nitelendirmekte ve “dinci feminist” yaftasını kendisine yapıştıranlara karşı çıkmaktadır. Feminizmi genel anlamıyla erkek-kadın çatışması olarak nitelendirip bundan uzak olduğunu belirtmektedir. Kendisine illaki bir tanımlama yapılacaksa da “dindar Müslüman” ya da “İslamcı” olarak adlandırılmasının daha anlamlı olduğunu yazılarında sık sık dile getirmektedir.

Aktaş, kamusal alanda başörtüsü, dindar kesimler açısından da kadın konusundaki yaklaşımlarını gözden geçirmelerini gerektiren yeni bir olgudur der. Ona göre, başörtüsü yasakları için başlangıçta öne sürülen ‘başörtüsü kadınların okuması ve bir meslek sahibi olmasına engel olan şeriat kanunlarının imgesidir’ şeklindeki mantık pratikte geçerliliğini yitirmektedir. Buna karşılık yasakların devamında ısrar edilmesi, karşı eleştirilere ivme kazandırırken, İslami kesim tartışma gündemine ‘İslam’da kadının hakları’ konusunu giderek daha da genişleyen boyutlarıyla önemli bir madde olarak da almışlardır. Din adına Müslüman kadınların kamusal alanda yer almalarına ilişkin olumsuz görüşler ise, İslam’ın

kadına tanıdığı hakların kaynaklara dönerek cevaplandırılması eğilimini güçlendirmiştir. Bu gelişmeler İslami hayat tarzına ilişkin olarak gerek talepleri, gerekse itirazları bulunan kesimlerde, kadın ve tesettür konusunda alışılagelmişten farklı bir söylemin oluşmasını etkilemektedir (Aktaş, 2004: 829-830).

Kendini feminist olarak görmeyen İslamcı kadınlara göre, feminizm kavramı batıdan ithal edilmiş bir kavram olup, İslam inancı ve Türkiye bağlamındaki kadın sorunlarını kapsayıcı bir anlam taşımamaktadır. Bu kadınlar feminizmi genel anlamıyla kadın-erkek ilişkilerinin düzenlenmesi veya mutlak eşitlik sağlanması için yapılan mücadele olarak nitelendirmektedirler. İslamcı kadınlara göre yapılan bu nitelendirme, kendi söylemlerine yetersiz kalmakta ve savundukları, mücadele verdikleri değerleri içerisine almamaktadır. Sadece Müslüman kadın olarak adlandırılmak isteyen İslamcı kadın yazarlar, kadın-erkek eşitliği, kadın hakları, kadının toplumdaki yeri gibi feminist kavrama ait değerlerin yanında her türlü ezme-ezilme, insan hakları konularında da söylem geliştirdiklerini hatta mücadele verdiklerini belirtmektedirler. Bu bağlamda, kendilerini İslami feminist yazar olarak değil, Müslüman yazar olarak belirtmektedirler.

Sonuç olarak, ister kendini feminist olarak görsün yada görmesin kadın kimliği inşası konusunda tartışmaya katılan kadın yazarlar, İslamcı feminizmin kadın çalışmaları alanına oldukça katkıda bulunmuşlardır. Kadınların, daha cinsiyet eşitlikçi ve kadın dostu İslam dinini yeniden bu yönde yorumlama ve tanımlama çalışmaları giderek İslami kaynakların daha çok ele alınıp incelenmesi ve yorumlanmasına olanak tanımıştır. Böylece elde ettikleri her bilgi ile daha da güçlenen İslamcı kadınlar gerek özel gerek kamusal alanda seslerini farklı yollarla duyurmaya başlamışlardır.

Kadınların kamusal alana katılması, erkeklerle birlikte sosyalleşmesi, erkeklerle kızların beraber eğitim görmesi modern yaşamın temelini oluştururken diğer taraftan modern yaşam içindeki bu erkek kadın ortaklığı İslam tarafından belirlenen toplumsal örgütlenme öğretisine ters düşmektedir. İslamcı kadınlar dediğimiz öncü yazarlarda kadının hem kamusal hem özel alanda İslam öğretilerine ters düşmeden kadının İslamiyet içerisinde özgürleşmesi ve toplumsal yaşama birebir katılmasını savunmaktadırlar. Bu konuyu tartışan ve yazan kadınlar feminist olarak adlandırılmaktadırlar. Diğer taraftan konuyu tartışan İslamcı kadınlar olduğu için de İslamcı feministler olarak

belirtilmektedirler. Bu isimlendirme yukarıda da belirtildiği üzere çoğu yazar tarafından kabul edilmese bile sonuç olarak toplumsal hareketler adlandırılmasına İslami feministler olarak geçmektedirler.

SONUÇ

Kadın-erkek arasında ki ilişkileri, kadının toplumdaki yerini, kadınlar arası farklılıkları inceleyen, kadınının her anlamda özgürlüğünü esas alan feminizm tarih boyunca farklı farklı biçimleri ile günümüze kadar gelmektedir. Birinci, ikinci ve üçüncü dalga olarak ilerleyen feminizm, günümüzde farklılık tartışmaları ile görünürlüğünü sürdürmektedir.

Birinci dalga feminizm olarak adlandırılan dalga da kadınlar genel olarak Medeni Kanun talepleri ve siyasi haklar üzerine yoğunlaşmış, oy, eğitim ve mülkiyet haklarının talepleri için mücadele vermişlerdir. Bu dönem feministler ağırlıklı olarak orta ve üst sınıftan beyaz kadınlarla sınırlı kalmıştır. Aynı zamanda, birinci dalga feminizmin gelişme seyri içinde kendini diğer ilerici hareketlerden yalıtan bir bakış açısına hapsolmuştur. 19. yüzyılın son on yılları ile 20. yüzyılın ilk yirmi yılı boyunca kadın hareketi ilgi odağını “oy hakkı” mücadelesine yöneltmiş ve bu amaç uğruna ırkçı ve göçmen karşıtı görüşlere başvurmuştur. İkinci dalga feministler ise, yasal haklarla sınırlı kalmayıp ev işlerinin ortaklaşması, ailenin sorgulanması ve “özel olan politiktir” sloganının hem savunma hem de gerçek hayata geçirmede öncüsü olmuşlardır. Kadınların sahip oldukları en önemli alan özel alandı ve kadınlar için kamusal alan yasaktı. Bu durumda feministler için en büyük mücadele alanının özel alan olması sonucunu doğurmuştur. Bu dönem feministler özel alanın politikasını yapmaya başlamışlar, kamusal\özel alan ayrımı tartışmasının tespiti üzerine yoğunlaşmışlardır. Kişisel deneyimler ve farklılıklar ile bir araya gelen kadınlar “bilinç yükseltme” pratikleri ile kadın mücadelesine devam etmişlerdir. Üçüncü dalga feminizm, dünyada 90’ların ilk yarısı, Türkiye’de 90’ların sonu itibarıyla başlamıştır. Bu dönem feministler artık tamamen farklılıkların dile getirilmesiyle var olmak ve de bu farklılıkları görmek, ortak noktalar üzerinden siyaset yapmak gerekliliğini savunmuşlardır. İlk kez Kürt kadınlar örgütlenmeye başlamış, Müslüman kadınlar kendi hakları için mücadeleye girmişlerdir. Çeşitli eşcinsel hakları örgütlerinde mücadele veren kadınlar, feminist hareketle ilişkiye geçmişlerdir. Sonuç olarak, süregelen tarih içerisinde feminist akım farklılıklar çerçevesinde şekillenmeye devam etmiştir.

Türkiye'de kadın hareketi Osmanlı'ya kadar inmektedir. Osmanlı kadın hareketi, Tanzimat fermanı ve sonrasında ki Islahat fermanları ile başlayan kadın statüsündeki iyileştirmelerle zaman içerisinde salt kadın haklarını savunan derneklerin kurulmasıyla devam etmiştir. Kadınlara eğitim olanaklarının verilmesiyle o zamanın öncü yazarları tarafından kadın yayınları çıkartılmış ve kadın-erkek eşitliği için mücadele verilmiştir. Türkiye'de ikinci aşama feminist hareket Cumhuriyet döneminde olmuştur. Cumhuriyet dönemiyle birlikte gelen çağdaşlaşma projesinde kadının bu projede yeri aktif olarak devam etmiştir. Çağdaşlaşma projesinde modernliğin simgesi olarak kadın ön plana çıkarılmış, yeni modern kadın imajı oluşturulmuştur. Eğitimli ve profesyonel kadının aydın, meslek sahibi modern imajı ile topluma şekil verme görevi verilmiştir. Ama yine de, Cumhuriyet rejiminin yaratmak istediği yeni Kemalist kadın tiplemesi, eğitim almış, nispeten sosyo-ekonomik düzeyi yüksek belirli bir kesim tarafından kabul edilmiş, ancak Anadolu'ya yayılamamıştır (Altuntaş, 2013: 379). Feminist akımın üçüncü aşaması Türkiye'de 1980 sonrasında başlamıştır. Feminist kadınlar sokak eylemleri, basın-yayın, kampanyalar gibi araçlar ile özel alanı sorgulayıp kamusal alana açılma konusunda mücadele etmişlerdir. Fakat yine de bu mücadele geniş kitlelere yayılamamış belirli gruplar arasında kalmıştır. 1990'lara kadar süren bu durum bu dönemden sonra artık kadın mücadelesinin daha organik ve işlevsel hale gelmesine kadar sürmüştür. 1990'larda birçok dernek ve merkezler kurulmuş, kadın meselesi akademik araştırmalara da dahil edilmiştir. Kadınlar mücadele ettikleri haklarını yavaş yavaş yasal olarak almaya başlamışlardır. 2000'li yıllarda ise önceki dönem feministlerden ayrı olarak kadının "kimlik farklılıkları" üzerinde durulmuştur. Her bir kadının ayrı bir kimlik olduğunu ve içinde barındırdığı toplumsal veya özel farklılıkları ile kabul edilmesi gerekliliği tartışılmaya başlanmıştır.

1980 sonrası gelişen feminist hareketler içinde İslami feministler kendi talepleri ile görünürlük kazanmışlardır. Dini inancı gereği yaşamak isteyen İslamcı kadınların, özel ve kamusal alanda talepleri ivme kazanmıştır. İslamcı kadınlar, hem diğer kadınlara göre farklılıklarını dile getirirken, hem de İslamcı kesim içindeki erkeklere karşı da savunmacı bir duruş sergilemişlerdir. İslami feministlerin öncü yazarlarının ortak noktada birleştikleri konulardan biri, İslam'ın özünde kadınları özgürleştirdiği fakat zaman içerisinde süregelen gelenekler ile kadınların İslam dinindeki yeri çarpıtılıp ev içine hapsedilmiş olmasıdır. İslamcı kadınlar, Kur'an'ın yeniden yorumlanmasını, İslamiyet içerisinde ki erkek egemen söylemin meşruluğunun yeniden tartışılmasını dile getirmektedirler. İslam'da cinsiyetçi ve

gerici yorumların bulunmadığını, aksine kadın haklarının sanıldığından oldukça fazla olduğunu savunmaktadırlar.

İslami feminist kadın yazarların ortak noktada birleştikleri bir diğer konu da; kadınların örtünerek kamusal yaşama dahil olma mücadelesidir. Geleneksel olarak özel alanla özdeşleşmiş Müslüman kadın bu rolüne karşı gelerek kamusal yaşamla bütünleşme talebindedir. İslamcı olmayan gruplar, kadınların İslam'a yönelişlerine değişik açılardan bakmaktadırlar. Bu açılardan biri, tesettürü gelenekselliğin devamı, "gerikalmışlık" olarak değerlendiren yorum; diğeri ise tesettürü "irticanın simgesi" olarak gören ideolojik yorumdur. Bu yorumlara karşı savunma içerisine giren İslami feminist yazarlar, kılık kıyafetleriyle ilgili yaşadıkları sorun ve yasaklamalar karşısında gerek yayınlarında gerek söylemlerinde mücadele içerisine girmişlerdir. İslamcı kadınlar, modern toplumda kılık kıyafet üzerinden yapılan siyasetin demokratik bir toplum sürecine uygun düşmediğini, herkesin kendi özgür düşünce ve yaşam tarzı ile özel ve kamusal alanda var olması gerekliliğini savunmaktadırlar.

Genel tanımlaması ile İslamcı kadınlara, feminist literatürde İslami feministler olarak tanımlama yapılsa da, bu hareketin önde giden İslamcı kadın yazarlarından bazıları bu tanımlamayı kabul etmemektedir. Günümüz Türkiye'sinde bu tanımlamayı kabul etmeyen yazarlar arasında Cihan Aktaş, Sibel Erarslan gibi yazarlar bulunmaktadır. Bu isimlendirmeyi kabul etmeyen yazarların çıkış noktası, feminizm kavramının batıdan ithal edildiği ve Türkiye modelinde bu ithal kavramın İslamcı kadınların görüşlerini tam anlamıyla içine alamamış olmasıdır. Onlara göre tesettür, karşılığını siyasetçilerden, köşe yazarlarından veya toplumdan değil Allah'tan ümit edilen bir kulluk görevi olarak almaktadır. Ve yine tesettür, İslamcı kadınlar tarafından kurtarılmayı bekleyen bir hak yada talep değil, Allah rızasına bağlı bir ibadettir. Durum böyle olunca da tesettür için verilen mücadelenin ideolojik bir kavram olan İslami feminizm ile adlandırılması kendini feminist olarak kabul etmeyen İslamcı kadınlar tarafından reddedilmektedir. İslamcı feminist olarak adlandırılmak istemeyen yazarlar, kendilerini sadece kadın meseleleri konusunda değil, bütün ezilme durumları bağlamında sorumlu olmaya çalışan Müslüman yazarlar olarak görmektedirler. Feminizmi sadece erkek-kadın çatışması olarak gördüklerinden bu kavramdan uzak durmaktadırlar.

Sonuç olarak, her iki grup İslamcı yazarlar İslam'da kadın haklarına vurgu yaptıkları ve Müslüman kadının yaşam içindeki hak ve taleplerini gerek özel gerek kamusal alanda dile getirdikleri için İslamcı feministler olarak adlandırılmaktadırlar. İslamcı feministlerin ortak özneleri kadın olduğu ve kadın hakları için mücadele verdiklerinden feminizm kavramı adı altında toplanmaktadırlar. Buna karşılık bu isimlendirmeyi kabul etmeyen İslamcı yazarların farkı ise kadına verilen özgürlük haklarının feminizm ile değil İslamiyet'in varoluşuyla başladığının kabul edilmesidir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Açık, Nejla (2002), "Ulusal Mücadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi: Türkiye'deki Çağdaş Kürt Kadın Dergilerinin Bir analizi", Aksu Bora ve diğerleri (Ed.), **90'larda Türkiye'de Feminizm**, 1. Baskı *içinde* (279-306), İstanbul: İletişim Yayınları.

Akın, Ayşe ve Demirel, Simge (2003), "Toplumsal Cinsiyet Kavramı ve Sağlığı Etkileri", **Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi**, 4, 73.

Akkoç, Nebahat (2002), "Diyarbakır Ka-Mer'in Kuruluş Hikayesi ve Yürüttüğü Çalışmalar", Aksu Bora ve diğerleri (Ed.), **90'larda Türkiye'de Feminizm**, 1. Baskı *içinde* (205-206), İstanbul: İletişim yayınları.

Akdoğan, Yalçın ve diğerleri (2004), "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık** (6), 1. Baskı, Istanbul: İletişim yayınları.

Arat, Nejla (Ed.) (1998), **Aydınlanmanın Kadınları**, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

Aktaş, Cihan (1991), "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne", **İslami Araştırmalar Dergisi**, 1, 37-43.

___________ (2007), **Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık**, Istanbul: Kapı Yayıncılık.

___________ (2010), **Kardeşliğin Dili**, İstanbul: İz Yayıncılık.

___________ (2011), **İktidar Parentezi**, İstanbul: İz Yayıncılık.

Aktay, Yasin ve diğerleri (2005), **Sivil Toplum: Farklı Bakışlar**, Istanbul: Kaktüs Yayıncılık.

Altuntaş, Nezahat (2012), **Feminen İslam, Küresel Çağda Alternatif Bir Kadın Kimliği İnşası**, Ankara: Orion Kitapevi.

___________ (Ed.) (2012), **Türkiye'de Farklılıklarına Rağmen Kadınlar**, Ankara: Orıon Kitapevi.

___________ (2013), "Feminizm", Ömer Çaha ve Bican Şahin (Ed.), **Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler**, I. Baskı *içinde* (343-391), Ankara: Orion Kitabevi.

Aydın, Mustafa (2000), **Kurumlar Sosyolojisi**, Ankara: Vadi Yayınları.

Badran, Margot (2002), http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm

___________, "Islamic Feminism: What‟s in a Name?" **Al-Ahram Weekly**, Sayı 569, http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm

Barnett, Hilaire B. A. (1998), **Introduction to Feminist Jurisprudence**, London: Pretice Hall.

Berktay, Fatmagül (2004), **Kadının İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye**, Istanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını.

___________ (1994), "Kadın Hareketinin Kurumsallaşması ve Rizikolar", (Çev. M. Akkent), **Türkiye'de Kadın Hareketi-Tarihsel Bir Deneyim**, İstanbul: Metis Yayınları.

Bhasin, Kamla, (1993), **What is the Patriachy**, New Delhi: Raj Pres.

Bolay, Süleyman H. , (2009), "Kadın Hakları", **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, 10. Baskı, Ankara: Nobel Yayınları.

Bora, Aksu, (2008), "Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler", **İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 39, Ekim, ss.55-69.

Bora, Tanıl (2007), **Türk Sağının Üç Hali, Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık**, 4. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları.

Cevizci, Ahmet (1999), "Feminizm", **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Coleman, James William ve diğerleri, (2002), **Social Problems**, Eight Edit, New Jersey: Prentice Hall,

Çaha, Ömer (1996), **Sivil Kadın "Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum"**, Ankara: Savaş Yayınevi.

___________ (2005), **Sivil Toplum ve Demokrasi**, Istanbul: Kaknüs Yayınları.

___________ (2013), **Aşkın Devletten Sivil Topluma**, 2. Baskı, İstanbul: Gendaş A.Ş.

Çakır, Serpil, (1996), **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul: Metis Yayınları.

Çubukçu, İ. Agah, (1973), "İslam'da Kadın Hakları", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 21 (1), 37-43.

Danovan, Josephine, (2005), **Feminist Teori**, (Çev. A. Bora, M. Ağduk-Gevrek ve F. Sayılan), İstanbul: İletişim Yayınları.

Davidoff, L. (2002), **Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet**, Ayşe Durakbaşa (Ed.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Delmar, R. (1984), , "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Yükselişi‟ne Yeniden Bakış", Juliet Mitchel ve Ann Oakley (Ed.), **Kadın ve Eşitlik**, (Çev. Fatmagül Berktay), Ankara: Kaynak Yayınları.

Demir, Zekiye, (1997), **Modern ve Postmodern Feminizm**, İstanbul: İz yayıncılık.

Dikmen, Betül, (2012), "Feminist Teoriler Karşısında İslam ve Kadın" (Batı ve İslam Dünyasında Kadın Anlayışları Üzerine Felsefi Bir Deneme), **Fârâbî e-dergi**, 2, 12.

Durakbaşa, Ayşe, (1998), "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler"', **75 Yılda Kadınlar ve Erkekler**, Ankara: Tarih Vakfı Yayını.

Ecevit, Yıldız, (2010) , **İşgücü Piyasasında Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği El Kitabı**, Ankara: Pelin Matbaacılık.

___________ (2002), “90’ların Sonunda Bir Kadın İletişim Kuruluşu: Uçan Süpürge”, Bora Aksu ve diğerleri (Ed.), **90’larda Türkiye’de Feminizm**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Erarslan, Sibel (2013), **Kadın Sultanlar**, 3. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.

Erbil, Pervin, (2007), **Kibele’den Pandora’ya Kadının Tarihsel Yenilgisi**, Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Göle, Nilüfer (2011), **Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme**, 11. Basım, İstanbul: Metis Yayıncılık.

___________ (2011), **Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine**, 4. Baskı, İstanbul: Metis Yayıncılık.

___________ (2012), **Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar**, İstanbul: Metis Yayınları.

___________ (2011), Ayşe Çavdar-söyleşi, **Mahremin Göçü**, İstanbul: Hayykitap

Göle, Nilüfer ve diğerleri (2013), **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, 4. Basım, İstanbul: Metis yayıncılık.

Güç, Ayşe (2008), “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları, Uludağ Üniversitesi”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 17(2), 649-673.

Güriz, Adnan (1997), **Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk**, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Gürhan, Nazife (2011), “Kadın Bakış Açısıyla Kuran’ı Yeniden Okuma Denemesi –Amina Wedud-“, **Kuran ve Kadın- e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi** -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: VI, Kasım 2011.

Hartmann, Hall, (1981), “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union”, L. Sargent, South End (Ed.), **Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism**, Boston.

Holmstorm, Nancy (Ed) (2012), **Sosyalist Feminist Proje, Teori ve Politikanın Günümüz Okuması, Cilt I-II**, (Çev. Özge Çelekçi), İstanbul: Kalkedon Yayınları.

İlyasoğlu, Aynur (2013), **Örtülü Kimlik, İslamcı Kadının Kimliğinin Oluşum Öğeleri**, 4. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

İmançer, Dilek (2002), "Feminizm ve Yeni Yönelimler", **Doğu Batı Dergisi,** 19, 155-178.

Karaca, Nihal Bengisu ve diğerleri (2012), **Vahiy Sürecinde Kadın, Kadın Oradaydı**, 13. Baskı, İstanbul: Elest Kitaplar.

Kaya, Erdem ve diğerleri, (2011), Ataerkil ve Anaerkil Toplumun Tarihsel Savaşımının "Avatar" Filmi Bağlamında İncelenmesi, **İstanbul Arel Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Çalışmaları Dergisi**, 1, 99-120.

Kayhan, Fatma, (1999), **Feminizm**, İstanbul: BDS Yayınları.

Kılıç, Zülal, (1998), "Cumhuriyet Türkiye'sinde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış", Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (Ed.), **75 Yılda Kadınlar ve Erkekler**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Mellor, Mary (1993), **Sınırları Yıkmak: Feminist Yeşil Bir Sosyolizme Doğru**, (Çev. Osman Akınbay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Macionis, John J. ve Plummer, Ken (2002); **Sociology: A Global Introduction**, Second Edition, London: Prentice Hall.

Mernissi, Fatıma, (2003), **Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza**, Ankara: Epos Yayınları.

Michel, Andre, (1984), **Feminizm**, (Çev. Şirin Tekeli), İstanbul: Kadın Çevresi Yayınları.

___________ (1995), **Feminizm**, (Çev. Şirin Tekeli), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mitchel, Juliet, ve Oakley, Ann, (1984), "Giriş", **Kadın ve Eşitlik**, (Çev. Fatmagül Berktay), Ankara: Kaynak Yayınları.

Notz, Gisela, (2012), **Feminizm**, (Çev. Sinem Derya Çetinkaya), İstanbul: İmge Kitabevi.

Özbaş, Okan, (2008), **Sivil Toplumda Kadının Rolü**, İçişleri Bakanlığı, Dernekler Denetçiliği Yeterlilik Tezi, Ankara.

Özen, Hayrettin, (2010), Toplumsal Cinsiyet ve Üniversite. http://www.kongrekaraburun.org/tam_metinler_2010/b_4/01_Hayrettin_Ozen.pdf, (21.11.2010).

Payne, Malcolm (1997); **Modern Social Work Theory**, Second Edition, Chicago: Lyceum Books,

Ramazanoğlu, Yıldız (2012), **İşgal Kadınları**, İstanbul: Kapı Yayınları.

___________ (2012), **Görme Bahçesi, Türkiye'nin Ortak Vicdan Tecrübesi**, İstanbul: Timaş Yayıncılık.

Resmi Gazete, 14 Ekim 1985, S.18898.

Resmi Gazete, 2 Ağustos 2002, S.24834.

Resmi Gazete, 2001, Sayı 24607,

Rullmann, Marit, (1996), **Kadın Filozoflar**, İstanbul: Kabalca Yayınları.

Saadavi, Neval El, (1991), **Havvanın Örtülü Yüzü**, (Çev. Sibel Özbudun), İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Saim, Hikmet, (1997), **Kadının Gizli Dünyası**, İstanbul: Arıon Yayınları.

Sancar, Serpil, (2009), "Türkiye'de Feminizmin Siyasal Bilimlere Etkisi", **İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 40, 119-132.

Serdaroğlu, Ufuk, (1998), **Feminist İktisat'ın Bakışı**, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Spelman, Elizabeth, (1990), **Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought**, London: Prentice Hall.

Sunar, Lütfi (Ed.) (2005), **Sivil Toplumu Konuşmak**, Istanbul: Kaknüs Yayınları.

Tekeli, Şirin, (1995), **Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sindeki Kadınlar**, 2. Basım, Istanbul: İletişim Yayınları.

___________ (1982), **Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat**, 11. Baskı, Istanbul: Birikim Yayınları.

Tohidi, Nayereh, (2004), İhsan Toker (Çev.), "İslami Feminizm, Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurlar", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** XLV (11), 279-289.

Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Ulusal Eylem Planı, 2008-2013, **T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü**, Ankara.

Türkiye'de Kadının Durumu, Aralık-2010, **T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü**, Ankara.

Tuksal, Şefkatli, Hidayet, (2001), **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, Ankara: Kitabiyat Yayınları.

URL, http://ismailhakkialtuntas.com/kadinlara-cuma-namazi-farz-midir/. (13\07\2013).

URL, http://derkenar.wordpress.com/2006/12/17/islami-feminizm-adi-var-kendi-yok/.

URL, http://www.milliyet.com.tr/ozel/islam/.

URL, http://panel.stgm.org.tr/vera/app/var/files/h/i/hidayet-sefkatli-tuksal.pdf.

URL, http://tr.wikipedia.org/wiki/Feminizm

URL, http://www.pazartesidergisi.com/pdf/75.pdf.

URL, http://www3.weforum.org/docs/WEF_GenderGap_Report_2010.pdf, (22.10.2012).

Üner, Sarp, (2008), Toplumsal Cinsiyet Eşitliği, **T.C. Başbakanlık, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü**, Ankara.

Walters, M. (1984), "Kadın Hakları ve Kadınların Uğradığı Haksızlıklar: Mary Wollstonecraft, Harriet Martineau, Simone de Beauvoir", **Kadın ve Eşitlik**, Juliet Mitchel ve Ann Oakley (Ed.), (Çev. Fatmagül Berktay), Ankara: Kaynak Yayınları.

Whitehead, M. Stephan (2002), **Men and Masculinities**, Oxford, Blackwell Publishhers.

www.bianet.org

Yeşilorman, Mehtap, (2001), "Toplumsal Eşitlikte Kör Nokta: Kadın Eşitsizliğine Genel Bir Bakış", **Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi**, 11(2), 270

Yüksel, Murat, (2003), **Feminist Hukuk Kuramı ve Feminist Düşünce Teorileri**, Istanbul: Beta Yayınevi.

Yılmaz, Zehra, (2011), "Badran ve İslam'da Feminizm", **Fe Dergi: Feminist Eleştiri**, 3(1), 108-109.

Zihnioğlu, Yaprak (2003), **Kadınsız İnkılap, Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği,** İstanbul: Metis Yayıncılık.

ÖZGEÇMİŞ

12.01.1984 yılında Trabzon'un Yomra ilçesinde doğdu. İlköğrenimini Trabzon Yomra Merkez İlköğretim okulunda bitirdi. Lise eğitimini Trabzon Fatih Yabacı Dil Ağırlıklı Lise de tamamladı. Üniversite eğitimini Denizli Pamukkale Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi bölümünde tamamladı.